Ueber des

Joh. Erigena Stellung

zur

mittelalterlichen Scholastik und Mystik.

Inaugural-Dissertation

der

philosophischen Facultät der Universität Rostock

vorgelegt

von

Dr. phil. Hugo Rähse

Gymnasiallehrer zu Halle a/S.

Rostock.

Carl Boldt's Buchdruckerei.

1874.

Die Aufgabe der theologischen Wissenschaft der ersten Jahrhunderte mußte vorwiegend eine polemische und apologetische sein. Die mannigfachen und mächtigen Feinde, die theils von Außen einen offenen Vernichtungskampf gegen die neue Religion unternahmen, theils im Schooße der christlichen Kirche selbst auftauchten und gefährliche Gährungen und Schwankungen hervorriefen, mußten niedergeworfen werden, wollte man nicht den von den Aposteln gelegten Grund zerstören und die willkürlichen Voraussetzungen Andersgläubiger an seine Stelle treten lassen. Die nothwendige Folge dieser Kämpfe war, daß die geistigen Führer jener Zeit in dem Streben, die Nichtigkeit der gegnerischen Behauptungen, dagegen die Wahrheit der eigenen Ueberzeugung darzuthun, die einzelnen Dogmen der christlichen Religion näher entwickelten, begründeten, formulirten und kirchlichen Versammlungen zur Sanctionirung überwiesen. Gewann doch noch ein Augustin das Characteristische seiner Anschauungen und Eigenthümliche seiner Lehre Schritt für Schritt im Kampfe gegen die Pelagianer, Manichäer, Donatisten. Nachdem so der erste Läuterungsproceß der christlichen Kirche zum Abschluß gekommen und die Dogmen zum großen Theil zu sicherem Bestande gelangt waren, brachen die Stürme der Völkerwanderung herein und brachten die ganze bestehende Cultur an den Rand der Vernichtung. Die rege wissenschaftliche Thätigkeit, der geistige Aufschwung, der die Jahrhunderte der christlichen Dogmenbildung kennzeichnet, erlahmte, die Wissenschaft fand einen einsamen Zufluchtsort in der Stille der Klöster oder fristete in der Umgebung erleuchteter Bischöfe ein kärgliches Dasein. Nicht mehr die Waffen des Geistes waren es, die den Stolz und Trotz der Widerstrebenden brachen und das Christenthum weithin unter die Völker trugen,

sondern durch äußere Pracht und den Pomp geheimnißvoller Ceremonien suchte man die Geister zu erobern und zum Glauben an den Gekreuzigten zu führen. In solcher Gestalt kam das unter den Juden entstandene, von Griechen und Römern ausgebildete Christenthum zu dem rohen, aber freien und kräftigen Volke der Germanen, das noch weit entfernt war von dem Culturzustande, wie er sich unter der Herrschaft der Römer gebildet hatte. Wenn es hier zunächst galt, den Aberglauben des neubekehrten Volkes zu brechen und ihm die von anderen Nationen bereits erreichte Cultur zu geben, so kann es nicht Wunder nehmen, wenn das wissenschaftliche Interesse in den Hintergrund gedrängt wurde, zumal der Glanz der neuen Religion dem sinnlich rohen Denken hinreichende Befriedigung gewährte und Staunen und dunkle Ahnungen von etwas Höherem, Geistigem die Oberhand gewannen. Mochte nun aber auch unter dieser Werthschätzung äußeren Gepränges die innere Entwickelung der Kirche Schaden nehmen, so war doch andererseits durch das allmälige Aufhören der theologischen Streitigkeiten der Friede der Kirche gesichert, so daß die letztere bis zum elften Jahrhundert etwa mit Ausnahme des adoptianischen, des Abendmahls- und des Prädestinations-Streites einer ungestörten inneren Ruhe genoß. Nur einzelne hervorragende Männer sind es, die Bildung und Wissenschaft zu fördern und Andere zu gleichem Streben anzuregen suchen, besonders seitdem sie der gewaltige Sohn Pipins und seine Nachfolger mit ihrem Ansehen schützten und durch ihre Gunst belohnten. Doch all' diese leuchtenden Gestirne am theologischen Horizont der vorkarolingischen und karolingischen Zeit, ein Isidor, ein Beda, Alkuin, Paulus, Rabanus Maurus, Radbert, Ratramnus vermögen höchstens ein einzelnes Dogma auszubilden, aber weit entfernt, philosophisch durchgebildete selbstständige Denker zu sein, sind sie vielmehr nur eifrige Sammler des Ueberlieferten, gelehrte Encyclopädiker von umfassender Bildung, die das ganze damalige Wissen in sich zu vereinigen und mit unermüdlichem Fleiß ihre Gelehrsamkeit zu erweitern trachten, wohl, wie besonders Alkuin, Restauratoren der Wissenschaft, aber keine Reformatoren, die das Denken in neue

Bahnen zu lenken vermocht hätten. Es fehlt ihnen die Originalität, die aus der eigenen Tiefe das Neue schöpft, sie suchen zu retten, was verloren zu gehen schien und lassen hierin ihre Thätigkeit aufgehen. Die Behandlung wissenschaftlicher Fragen ging nur aus praktischen Bedürfnissen hervor; es bedurfte einzelner Anlässe, keck hervortretender Heterodoxien, um Bischöfe und Aebte zu erwecken und eintreten zu lassen für die althergebrachte Rechtgläubigkeit, den Häretiker, der die Disharmonie hervorgerufen hatte, zu bändigen und nach Wahrung des praktisch-kirchlichen Interesses den erwünschten Frieden wieder herzustellen.

In dieser Zeit erhebt sich mitten unter jenen gelehrten Compilatoren der Wissenschaft am Hofe Karls des Kahlen ein „glänzendes Meteor" des philosophischen Denkens, dessen flüchtige Erscheinung unverstanden bleibt, ein Mann, dessen hochgehendem Gedankenfluge seine Zeitgenossen wohl argwöhnisch nachschauen, den sie aber nicht wagen, in die Reihe der Ketzer zu stoßen, nicht sowohl, weil fürstliche Macht ihn schützte, als weil sie seinem kühnen Denken nicht zu folgen vermochten.

Johannes Scotus Erigena steht mit der Höhe seines philosophischen Denkens einsam in seiner Zeit, durch die ungebrochene Kraft seiner Speculation Jahrhunderte lang vor und nach ihm ohne einen Nebenbuhler. Ungewürdigt tritt er vom Schauplatz ab, um erst Jahrhunderte später an das Licht gezogen und vom Strafgericht der Kirche getroffen zu werden. Hatten seine Vorgänger und Zeitgenossen die antike Philosophie, soweit sie ihnen zugänglich war, nur äußerlich aufgenommen, sie als todten Besitz ruhen lassen und wohl den Schatz ihrer Gelehrsamkeit damit bereichert, aber sie nicht befruchtend auf ihr übriges Wissen wirken lassen und noch weniger demselben organisch einverleibt, so wußte Erigena die geistigen Schätze einer reichen Vergangenheit, die, was wenigstens die griechische Philosophie anlangt, durch ihn besonders in das Abendland hinübergerettet wurden, in umfassender Weise für sein ganzes Denken zu verwerthen.

Plato, Origenes, die beiden cappadocischen Gregore, in Sonderheit aber die pseudoareopagitischen Schriften, die er in's Lateinische übertrug, und Maximus Confessor, der berühmte Commentator des Areopagiten, hatten seinem Geiste eine Fülle anregenden Stoffes gegeben und ihm neue, seiner Zeit unbekannte Gedankenkreise eröffnet. Durch sie gewann er Zusammenhang mit dem Geiste des Alterthums und wurde von ihm auf das Stärkste influenzirt. Aber es genügte ihm nicht, das Material zu sammeln, er wollte auch formen und bauen, und der Bildner wurde der eigenthümlich germanische Geist, der in ihm lebte, mit seiner Tiefe, Wärme und Energie. Denn mag Erigena Schotte oder Ire oder Engländer sein, was seinem Denken das eigenthümliche Gepräge giebt, ist der germanische Geist, und wenn die Wissenschaft der ersten Periode des Christenthums eine antike heißen kann, weil Männer griechischen und römischen Ursprungs sie pflegten, so ist Erigena der Gründer einer selbstständigen germanischen Wissenschaft. Kein äußerer Anlaß, kein kirchliches Interesse trieb ihn zu seinen kühnen und freisinnigen Speculationen, sondern nur der Drang, zu wissen, die Liebe zu selbstständigem Denken und philosophischem Construiren. Er strebt eine innere Verschmelzung jener überkommenen antiken Bildungselemente mit dem Christenthum und dem eigenthümlich germanischen Geiste an, er will vereinen, was sich bisher getrennt geltend gemacht hatte, und indem er die areopagitische Theologie zur Grundlage nimmt, errichtet er in seinem Werke „de divisione naturae“ ein gewaltiges wissenschaftliches Gebäude, das die Bestimmung hat, das Ganze des christlichen Glaubens zusammenzufassen und letzteren nach feststehenden Principien einheitlich darzustellen. Zwar trägt dieses Werk in mancher Beziehung noch einen encyclopädischen Character, da die beiläufige Erörterung vieler nebensächlicher Fragen nicht in den Gang des Ganzen paßt und den Zusammenhang unterbricht, so daß sich Erigena hier mit seinen Vorgängern berührt, aber der systematische Zusammenhang ist im Großen und Ganzen in einer Weise gewahrt, daß wir es mit Recht als ein speculatives System des Christenthums bezeichnen können. Nennen wir nun denjenigen, der die heterogenen

Bildungselemente der Vergangenheit und seiner Zeit einheitlich zusammenfaßt und durch die Kraft seines Geistes eigenthümlich formt und zu einem System verbindet, so daß sich aus dieser Vereinigung neue Fundamente für die Wissenschaft ergeben, neue Anschauungen entwickeln, die auf die Denkbewegung der folgenden Zeit bestimmend einwirken, den Gründer einer neuen Periode, so können wir Erigena nicht als den Schlußpunkt einer alten Zeit betrachten, etwa als den letzten Repräsentanten des neuplatonischen Geistes im Schooße der christlichen Kirche, sondern Erigena steht, wie er einerseits zurückschaut in die Vergangenheit, andererseits einer neuen Richtung des Denkens Bahn bricht, auf der Schwelle zweier Zeitalter, er ist der Gründer der Philosophie des Mittelalters. Zwar wird der von ihm angedeutete Weg, den die Wissenschaft zu gehen habe, nicht sogleich betreten, ja es folgt auf ihn das sogenannte saeculum obscurum, das fast aller Wissenschaft baare zehnte Jahrhundert; und wenn man auf äußere Zeugnisse Gewicht legen wollte, so könnte man zweifeln, ob Erigena wirklich einen so weit gehenden Einfluß auf die Folgezeit ausgeübt habe, da er nur vereinzelt erwähnt wird und meist von Solchen, die mit der orthodoxen Kirche im Streite lagen. Indeß abgesehen davon, daß sich das Schweigen seiner Nachfolger über ihn sehr wohl daraus erklären läßt, daß sein Name von jeher verdächtig war und es gefährlich werden konnte, sich auf seine Autorität zu berufen, unterliegt es keinem Zweifel, daß seine Schriften im Ganzen oder in einzelnen Theilen bald nach seinem Tode benutzt wurden und die darin enthaltenen Ideen sich in der Stille fortpflanzten. Sein Einfluß auf das Mittelalter ist aber weniger in einzelnen Lehren zu suchen, die er bestimmt ausgebildet hätte und die dann in dieser von ihm gegebenen Form von der Folgezeit aufgenommen und weiter überliefert worden wären, sondern man kann nur sagen, daß in der Fülle des in seinem oben angegebenen Hauptwerke niedergelegten, oft chaotisch zusammengehäuften Stoffes die Keime sowohl des mittelalterlichen Scholasticismus als auch des Mysticismus enthalten sind, die zu entwickeln und zur Reife zu bringen die Aufgabe späterer Generationen war.

Er hat mehr allgemeine Richtungen des Denkens bezeichnet, als besondere Fragen endgültig entschieden.

Betrachten wir zunächst des Erigena Stellung zum mittelalterlichen Scholasticismus.

Es wurde schon früher angedeutet, daß Erigena's Zeitgenossen mit geringen Ausnahmen von starrem Autoritätsglauben befangen waren, daß ihnen für heilig und unumstößlich galt, was die Väter gelehrt hatten, und jede Abweichung vom Althergebrachten schwer geahndet wurde. Zu dieser ängstlichen Scheu selbst der klarsten Denker, über die von den Kirchenvätern gezogenen Linien hinauszugehen, gesellte sich ein auf das äußerlich Sinnliche gerichteter Zug der Zeit, der sich theils an Bußübungen und anderen frommen Handlungen genug sein ließ, theils einem krassen Materialismus, wie er sich in der Radbert'schen Abendmahlslehre ausspricht, Vorschub leistete. Es kann somit nicht Wunder nehmen, wenn sich allgemein eine Geringschätzung der Vernunft geltend machte, die sich schließlich jedes selbstständigen Denkens zu begeben schien. Dem gegenüber trat Erigena auf und machte mit Nachdruck die Rechte der Vernunft geltend. Er war zu sehr durchdrungen von der Würde des menschlichen Geistes, als daß er hätte zugeben können, daß die Funktion desselben nur eine receptive sei; fer'n von jedem matten theologischen Skepticismus speculirt er frei und kühn und ist überzeugt, daß der menschliche Geist als Abbild des göttlichen berufen sei, die Wahrheit zu erforschen. Er ist bemüht, sich frei von den Fesseln der Autorität zu bewegen und stellt sich über die Kirchenväter, wenn er sich das Recht der freien Entscheidung vorbehält, im Fall sie miteinander in Widerspruch stünden; wir dürfen nicht behindert werden, das zu wählen, quod magis videtur divinis eloquiis ratiocinationis consideratione convenire (de div. nat. II., 16). Die Autorität dürfe nur herangezogen werden, wenn es die summa necessitas roborandae ratiocinationis verlange, propter eos, qui, cum sint ratiocinationis inscii, plus auctoritati, quam rationi succumbunt (ibid. IV., 9). Zwar sei die Autorität früher der Zeit nach, die Vernunft indeß früher der Natur nach, und höher sei zu achten, was der

Natur nach, als was der Zeit nach früher sei. Denn die Natur sei zugleich mit der Zeit geschaffen, aber die Autorität bestehe nicht vom Anfang der Zeit und der Natur an (ibid. I., 69). Hiermit ertheilt Erigena der Vernunft geradezu das Principat über die Autorität, ja er spricht letzterer sogar die selbstständige Beweiskraft ab, da sie keine Geltung haben könne, wenn sie nicht durch die Vernunft gestützt werde, aber nicht umgekehrt. Omnis auctoritas, sagt er, quae vera ratione non approbatur, infirma esse videtur; vera autem ratio nullius auctoritatis adstipulatione roborari indiget (ibid. I., 69). Die Vernunft sei keineswegs aus der Autorität hervorgegangen, wohl aber verdanke die Autorität der Vernunft ihre Existenz; denn die Autorität sei nichts Anderes, als die durch die Kraft der Vernunft gefundene Wahrheit (ibid.). Deshalb solle man sich durch die Autorität von der freien Speculation nicht abhalten lassen, sondern das lehren, quae rectae contemplationis rationabilis suasio edocet (ibid. I., 66). Non ita sum territus auctoritate, sagt der Schüler de div. nat. I., 67, ut ea, quae vera ratio clare colligit indubitanterque definit, aperta fronte pronuntiare confundar, praesertim cum inter sapientes tractandum sit, quibus nil suavius est ad audiendum vera ratione. Dieses Vertrauen in die Kraft der Vernunft, das sich in den obigen Sätzen ausspricht, hat Erigena der Folgezeit überliefert, und selbst die von der tiefsten Frömmigkeit durchdrungenen Scholastiker, wenn ihnen auch nicht dieselbe lebendige Meinungsfreiheit eigen ist, verleugnen doch nie ein unbefangenes Vertrauen in die Fähigkeit des menschlichen Denkens. Uebergehen wir Berengar von Tours, dessen Achtung vor der kirchlichen Autorität ziemlich gering war und der in seiner Abendmahlslehre mit ausdrücklicher Berufung auf Erigena als freier Forscher auftritt, die Vernunft als das Ebenbild Gottes in uns in den Vordergrund stellt und so einen rationalisirenden Standpunkt einnimmt, so ist es sehr bemerkenswerth, mit welcher Zuversicht der fromme Anselm von Canterbury, den man neben Erigena als den zweiten Ahnherrn der Scholastik bezeichnet hat, verspricht, die Lehren der christlichen Kirche aus reiner Vernunft

zu demonstriren, wenn sie in der heiligen Schrift und in den Vätern nicht niedergelegt wären. Er mache sich anheischig, diese Lehren den Ungläubigen in ihrer Wahrheit zu beweisen, wenn sie mit ihm nur in der Anerkennung der Vernunft übereinstimmten, dieser judex et princeps omnium quae sunt in homine (de fide trin. II.). Solle er Aenderungen an seiner Lehre vornehmen, so wären nur solche möglich, die vernünftig seien. Wiederholentlich spricht er sich gegen den todten Autoritätsglauben aus, der das vernünftige Erkennen mißachte, und wird in dieser Polemik zuweilen über alle Autorität hinausgeführt, wenn auch nicht so weit, wie Erigena. Ja selbst ein Bernhard von Clairvaux, wie sehr ihm ein die Ruhe und Einfalt des Gemüths antastendes Streben der Speculation zuwider war und ihm die Predigt der Demuth und Frömmigkeit für das Erste und Höchste galt, verachtet keineswegs den Gebrauch der Vernunft, sondern rechnet vielmehr die Befriedigung des dem Geiste eingepflanzten Bedürfnisses, durch Vernunft zu erkennen, zur Seligkeit des ewigen Lebens. So wird denn durch dieses von Erigena angeregte, auf Anerkennung der Kraft der Vernunft basirende wissenschaftliche Streben, das von den Scholastikern aufgenommen wurde, das Mittelalter vor der Barbarei bewahrt, durch welche die vorhergehenden Jahrhunderte mit ihrer Unwissenschaftlichkeit characterisirt werden.

Wie es aber allen großen Männern zu gehen pflegt, so konnte auch Erigena den Anschauungen seiner Zeit den schuldigen Tribut nicht vorenthalten. Mit welchem Nachdruck er auch das Recht vernunftmäßiger Erkenntniß geltend macht, er ist weit davon entfernt, mit der Autorität der heiligen Schrift und der Kirchenväter brechen zu wollen, freilich nur „der Absicht nach,“ da ja sein ganzes System von Anfang bis Ende ein heterodoxes Gepräge trägt. Ingrediamur, ermahnt er, de divisione IV., 15, humiliter, modeste, sanctorum patrum vestigia sequentes. Non enim nostrum est, de intellectibus sanctorum patrum judicare, sed eos pie ac venerabiliter suscipere (ibid. II., 16). Quod auctoritate sanctae scripturae sanctorumque patrum probare non pos-

sumus, accipere non debemus (ibid. IV., 7). Sacrae scripturae veritatem inspicientes divinorumque ipsius interpretum vestigia sequentes, per fidem credimus et quantum datur per intellectum consideramus (ibid. III., 5). Unser Heil hat im Glauben seinen Anfang (de praed. I.), denn ratiocinationis ex ordium ex divinis eloquiis assumendum est (de div. nat. II., 15). Kein anderes Heil ist den Gläubigen gegeben, als den wahrhaften Verkündigungen Glauben zu schenken, und was man glaubt, zur Einsicht zu bringen (de div. nat. II., 20). Zunächst fordert also Erigena ein gläubiges Unterwerfen unter die Autorität, aber wir sollen uns nicht mit dem bloßen Glauben begnügen, sondern auch versuchen, denselben erkennend zu begreifen. Der Autorität und der Vernunft sollen wir uns bedienen; his enim duobus tota virtus inveniendae rerum veritatis constituitur (de div. nat. I., 56). Beide können sich nicht widersprechen, denn beide fließen aus Einer Quelle, der göttlichen Weisheit (ibid, I., 66). Durch das Denken erhalten wir denselben Inhalt wieder, der uns schon im Glauben gegeben ist. Denn wahre Philosophie und wahre Religion sind identisch, „die Philosophie ist die theoretische Seite der Religion, die Religion die practische Seite der Philosophie.“ Quid enim est aliud de philosophia tractare, nisi verae religiones regulas exponere? Conficitur inde, veram esse philosophiam veram religionem conversimque veram religionem esse veram philosophiam (de praedest prooem). Hier schlägt Erigena die Saite an, die durch das ganze Mittelalter hindurchklingt, hier stellt er das Thema, dessen Behandlung die gesammte Scholastik sich angelegen sein läßt. Religion und Philosophie zu vereinigen, den Glauben zum Wissen zu erheben, seine Vernunftmäßigkeit zu beweisen, das ist die große Aufgabe, auf deren Lösung die scharfsinnigsten Denker Kraft und Zeit verwenden, das der bewegende Factor, der wissenschaftliche Gebäude von einem Umfange erstehen läßt, denen gegenüber sich die Untersuchungen und Systeme neuerer Philosophen wie Fragmente ausnehmen. Man muß hierbei von vornherein festhalten, daß das Wort „Glaube“ ebenso wenig wie die fides des Augustin und das credo des Anselm in den beiden

bekannten Sätzen „fides praecedit intellectum“ und „credo ut intellegam“ im paulinisch evangelischen Sinne genommen werden darf, wenngleich diese Bedeutung nicht ganz ausgeschlossen ist: es ist damit nicht eine innere Bestimmtheit gemeint, ein inneres Ergriffenwerden von dem Gegenstande des Glaubens, das, worauf ja Schleiermacher zuerst wieder nachdrücklich hingewiesen hat, seinen ureigenen Sitz im Gefühle hat, sondern wesentlich eine äußere Annahme des überlieferten und kirchlich formulirten Glaubensinhaltes. Einzelne Andeutungen der inneren Einheit der Theologie und Philosophie finden wir zwar schon bei den Kirchenvätern, in Sonderheit bei Augustin, aber das Verdienst, dieses Princip klar und bestimmt verkündet zu haben, gebührt dem Erigena. In dem Bewußtsein dieser Einheit hat er den Muth, sich beider Erkenntnißquellen, der vera auctoritas und der vera ratio, zur Construction seines Systems neben und miteinander zu bedienen, und wenn er sich auch, um beide nicht auseinander fallen zu lassen, oft genöthigt sieht, alle mögliche dialectische Kunst zu Hülfe zu nehmen, seine Zuversicht, das Ziel der durch Vernunft erkannten Wahrheit zu erreichen, wird nicht erschüttert. Er hebt mit kühner Hand den Schleier, der über der göttlichen Offenbarung liegt, und indem er den geheimnißvollen Inhalt vor sich sieht, dringt er mit dem Lichte seiner Vernunft ein in die dunklen Tiefen, um zu erleuchten und lichtvoll an den Tag zu bringen, was bisher für das menschliche Erkennen als undurchdringbar galt. Nach dem Vorgange des Areopagiten und Maximus Confessor theilt er die Theologie ein in eine bejahende, affirmativa (καταφατική) und verneinende abnegativa (ἀποφατική) und setzt die erstere in Beziehung zu jener dunklen Hülle der fides, die als offenbart und kirchlich überliefert mit jenem Schleier metaphorischer und figürlicher Ausdrucksweise bedeckt sei, während im Bereiche der theologia abnegativa durch die ratio der Schleier weggenommen und der blinde Glaube zu klarem Wissen erhoben werde. —

Die Grundlage, auf der sich bei Erigena die Vereinigung des Glaubens und Wissens vollzieht, ist die neuplatonische Philosophie, und in gleicher Weise ziehen auch die Scholastiker

die Philosophie heran, wo es gilt, dem Erigena in seinem Streben zu folgen und dasselbe Ziel zu erreichen. Ist es in der ersten Periode der Scholastik Plato, als dem Inhalte nach dem Christenthum am nächsten stehend, den man sich zum stetigen Führer wählt, so verhilft seit dem dreizehnten Jahrhundert Aristoteles mit seiner formenreichen Philosophie dem geistigen Streben jener Zeit zur höchsten Blüthe, zur schärfsten und subtilsten Ausbildung des kirchlichen Lehrsystems. In der Verfallperiode der Scholastik erlahmt freilich das unbefangene Vertrauen in die Kraft der Vernunft, der Kreis der Dogmen, die für unbeweisbar gelten, erweitert sich, man entfernt sich immer mehr von dem scholastischen Grundgedanken der Einheit des Glaubens und Wissens und gelangt schließlich dahin, Philosophie und Theologie so weit zu trennen, daß ein Satz als wahr für den Theologen bezeichnet wird, aber als falsch für den Philosophen und umgekehrt, eine Behauptung, die die Umkehrung dessen ist, wovon die Scholastik überhaupt ausgegangen war. Man neigt sogar dazu, der Theologie den Namen einer Wissenschaft überhaupt abzusprechen, da sie außer Stande sei, strengwissenschaftliche Beweise für ihre Sätze beizubringen. Aber wenn auch einzelne skeptische Geister in ihrer puren Lust zu zweifeln und zu kritisiren, in ihrem ruhe- und haltlosen Abwägen des Für und Wider dahin getrieben werden, die Position, von der aus ihr Denken den Anstoß erhalten, in das Gegentheil zu verwandeln, der obige Grundcharakter wird der Scholastik dadurch nicht genommen. Ausgehend von dem unerschütterlichen Bestande der überlieferten Lehre sucht man mit Hülfe der griechischen Philosophie und zwar entweder mit Hülfe des dem Platonismus entsprungenen Ideenkreises und der durch Erigena reproducirten metaphysischen Grundlagen des Neuplatonismus, oder der begrifflich ausgebildeteren aristotelischen Philosophie sich in den Inhalt des christlichen Glaubens zu vertiefen, ihn mit der Vernunft zu durchdringen und durch speculative Reconstruction des kirchlichen Systems dasselbe in seiner Wahrheit, Göttlichkeit und Nothwendigkeit zu erweisen und zum unverlierbaren Besitz des Wissens zu erheben. Indem das Dogma so von dem denkenden Geiste

umfaßt und rationalisirt wurde, sollte es fähig werden, jedem von der Vernunft unternommenen Angriffe zu widerstehen als mit demselben Werkzeuge geschmiedet, das zu seiner Zerstörung dienen solle. —

Ebendasselbe Streben, vom Glauben zur Einsicht vorzudringen, kehrt in den verschiedenen Jahrhunderten der mittelalterlichen Philosophie immer wieder und läßt sich an einzelnen Beispielen leicht nachweisen. Bekannt ist das Anselm'sche und bereits erwähnte non quaero intellegere ut credam, sed credo ut intellegam, (proslogium I.), das man geradezu als Motto seines ganzen Philosophirens bezeichnen kann. Denn die Lösung der Frage über das Verhältniß von Glauben und Wissen bildet die Grundlage seiner theologischen Deductionen. Kein Zweifel an dem Inhalt des Glaubens treibt ihn zur Speculation, denn unantastbar ruht derselbe in der Tiefe seines christlichen Bewußtseins, er will durch sein denkendes Begreifen der Kirchenlehre keinen innern Zwiespalt beseitigen, sondern es stand ihm von vornherein fest, daß das, was er glaube, durch das Denken keine Veränderung erfahren könne. Zu beginnen sei von dem durch die Kirche Gegebenen. Der Glaube, der unter den katholischen Völkern Geltung habe und von den heiligen Vätern festgestellt und überliefert sei, sei demüthig aufzunehmen, mit dem Herzen zu glauben und mit dem Munde zu bekennen. Nullus quippe Christianus debet disputare, quomodo, quod catholica ecclesia credit et ore confitetur, non sit: sed semper eandem fidem indubitanter tenendo, amando et secundum illam vivendo humiliter, quantum potest, quaerere rationem, quomodo sit (de fide trin. cap. 2). Nisi credideritis, non intellegetis sagt er nach Jesaias 7, 9. Prius per humilem obedientiam testimoniorum dei debemus fieri parvuli, ut discamus sapientiam. Soliditate fidei nobis dantur alae spiritales. Könne der Mensch zur Einsicht gelangen, danke er Gott, vermöge er es nicht, non immittat cornua ad ventilandum, sed submittat caput ad venerandum (de fide trin. II.). Aber unsere Pflicht sei es, nachzudenken über den Glauben, damit wir durch Nachdenken befähigt werden, von seinem

Inhalte Rechenschaft abzulegen. Nam ratione ducente ad ea, quae quis irrationabiliter ignorat, rationabiliter perveniet (monolog. I.). Da wir vermöge unserer mens rationalis im Stande seien, uns zu erheben ad summae essentiae investigationem et inventionem (ibid. cp. 66), so sei es ein Zeichen strafbarer Trägheit und Lässigkeit (neglegentiae), wenn Jemand es verschmähe, mit Hülfe der Vernunfterkenntniß seinen Glauben zum Wissen zu bilden (cur deus homo cp. 2). Hatte Erigena dieses Princip ausgesprochen, so wurde es durch Anselms mächtigen Einfluß geweiht und in Folge dieser Sanction durch den weit geachteten Kirchenfürsten zu einem sorgsam beobachteten Gesetz für die mittelalterliche Philosophie. Und so geschieht es denn, daß die grundverschiedensten Richtungen und entgegengesetztesten Charaktere sich der zwingenden Macht des Axioms der Einheit von Glauben und Wissen nicht entziehen können. Man blicke auf Bernhard von Clairvaux und Abälard. Auf der einen Seite steht der tiefsinnige Bernhard, dem die Wahrheit im Glauben und im Wissen dieselbe ist, da der erstere nur verhüllt habe, was der letztere enthüllt besitze. Nicht um den Grad der Gewißheit könne es sich bei unserem Streben nach Erkenntniß handeln, so daß der schon im Herzen wurzelnde Glaube durch das Wissen gestützt werde, sondern nur um den der Klarheit. Der Glaube sei nur eine praelibatio necdum propalatae veritatis. Der bloße Glaube genüge freilich nicht, es müsse auch die Erkenntniß hinzukommen, nam nil malumus scire, quam quae fide jam scimus. Bernhard als dem Vertreter der gläubig kirchlichen Richtung steht Abälard gegenüber als der Repräsentant der freieren, die die Fortsetzung der berengarischen ist. Abälards scharfsinnige Dialectik, seine übermüthige Disputirsucht und seine verurtheilte Neigung, die Dogmen zu zergliedern und willkürlich zu modeln, ließ bei ihm allerdings die Autorität zunächst zurücktreten. Es sei, sagt er, nach Aristoteles gut, an Allem gezweifelt zu haben, denn dubitando ad inquisitionem venimus, inquirendo veritatem percipimus. Er nimmt also den Kirchenglauben nicht rückhaltslos auf, sondern will ihn sich erst durch vernünftiges Erkennen zurechtlegen, um von

seiner Wahrheit überzeugt zu werden. Wenn er so den Glauben aus dem intellectus sich entwickeln läßt und zu dem Satze kommt, daß nur das Eingesehene zu glauben sei, so tritt er hier allerdings zu Anselm und Bernhard in Gegensatz. Allein wenn ihm auch nicht in gleicher Weise die Autorität der Ausgangspunkt des Denkens ist, so liegt es ihm doch fern, zu einem Resultate zu gelangen, das die Einheit des Glaubens und Wissens aufhöbe. Das Autoritätsbedürfniß war auch bei ihm zu stark, als daß er in seinem Streben nach Erkenntniß mit der Kirchenlehre hätte in Widerspruch treten wollen, und die wirklichen Heterodoxieen, die sich bei ihm finden, müssen als unbewußt bezeichnet werden oder ergaben sich ihm wider Willen durch die Consequenz seines Denkens. Abälards Polemik richtet sich mehr gegen den Glauben, der die Vernunfterkenntniß verschmäht, nicht aber gegen das Grundthema der Scholastik selbst. Auch der Mann, in dem hundert Jahre später die Scholastik ihre höchste Blüthe erreicht, kann nicht umhin, sich der Behandlung desselben zu unterziehen. Abälard hatte, trotzdem auch für ihn das kirchliche System unwandelbar feststand, Gedanken vorgetragen, die später die Scholastik erschütterten. Thomas Aquinas kehrt zu dem Anselmschen Standpunkte zurück und geht bei der Frage über das Verhältniß von Glauben und Wissen von der gläubigen Annahme der Autorität aus. Keinem sei es zweifelhaft, sagt er, daß wir durch doppelten Einfluß zum Lernen angetrieben werden, durch den Einfluß der Autorität und den der Vernunft. Der Glaube müsse zum Wissen fortschreiten und müsse sich dabei der Vernunft bedienen (naturalis ratio subservit fidei); das Wissen sei der oberste Zweck des menschlichen Lebens. Ita affectus sum, sagt er, ut quod sit verum, non credendo solum, sed etiam intellegendo apprehendere impatienter desiderem. Freilich dürfen wir hierbei nicht vergessen, daß gerade Thomas es ist, der eine Reihe von Dogmen als durch übernatürliche Offenbarung gegeben aussondert, die sich aus den der natürlichen Vernunft eigenen Principien nicht erweisen ließen und somit übervernünftig seien. Je höher indeß eine solche Selbstbeschränkung in Bezug auf die völlige Erkennbarkeit specifisch

christlicher Offenbarungssätze bei einem Manne anzuerkennen ist, der als der schärfste und tiefste Denker seines Jahrhunderts galt und gilt, und der es in seiner summa theologiae wie Keiner verstanden hat, der kirchlichen Lehre eine exacte wissenschaftliche Durchbildung zu geben, je nachdrücklicher ist auf die entschiedene Opposition hinzuweisen, in die er sich zu jener an Averrhoes anknüpfenden rationalistischen Geistesrichtung stellte, die theologische und philosophische Wahrheit, Glauben und Vernunft als im contradictorischen Gegensatze zu einander stehend bezeichnete. Was nach der natürlichen Vernunft nothwendig wahr sei, sagt Thomas, könne der Glaubenswahrheit nicht widersprechen, da, wenn Natur und Offenbarung im Gegensatz zu einander stünden, in Gott selbst, von dem beides herrühre, ein Widerspruch gesetzt werde. Uebervernünftig könne etwas sein, aber nicht widervernünftig; aber auch beim Uebervernünftigen könne die Vernunft darthun, das die probationes, quae contra fidem inducuntur, non demonstrationes, sed solubilia argumenta seien. Vernunft und Glauben könnten sich also nicht widersprechen, sondern wiesen im Gegentheil auf einander hin. Quae ex revelatione divina per fidem tenentur, non possunt naturali cognitioni esse contraria (de veritate cathol. fidei contra gentiles I., 7). Veritati fidei Christianae non contrariatur veritas rationis (ibid.). Und in dieser Ueberzeugung, daß der Glaube ein vernünftiges Erkennen zulasse und fordere, schrieb er seine vier Bücher „de veritate fidei catholicae contra gentiles.“ Sein jüngerer Zeitgenosse, Raimund Lullus, stellte, indem er jene thomistische, von Duns Scotus und späteren z. B. Wilhelm von Occam aufgenommene Unterscheidung zwischen vernünftigen und übervernünftigen Dogmen verwarf und im Gegentheil die ausdrücklich als übervernünftig bezeichneten kirchlichen Lehren des Daseins Gottes, der Trinität, der Incarnation rationell zu begründen suchte, das Princip der Einheit des Glaubens und Wissens in seiner ganzen Ausdehnung wieder her. In einer Reihe von Schriften („de convenientia fidei et intellectus,“ „de aliquibus dubiis quaestionibus sententiarum Petri Longobardi,“ „disputatio fidei et intellectus,“ „concordantiae

et contrarietates inter fidem et rationem“) unternimmt er es, das ganze kirchliche System als mit den Forderungen der Vernunft in Einklang stehend nachzuweisen und selbst die Dogmen positiv durch die Vernunft zu begründen, die Thomas nur gewagt hatte, gegen die Angriffe der Ungläubigen, als der Vernunft nicht widersprechend, zu vertheidigen. Wie das Oel auf dem Wasser schwimmt, so befinde sich die fides immer eine Stufe höher als der intellectus. Denn der Glaube besitze eine größere Kraft und schwinge sich leicht empor, wohin die Einsicht sich erst mühsam nacharbeiten müsse. Quando sagt der intellectus zur fides in der oben angegebenen disputatio, ascendo in gradum, in quo tu es, intellegendo, tu ascendis credendo in altiorem gradum supra me. So steigen die fides und die ratio Hand in Hand von Stufe zu Stufe, die ratio, um die fides ganz zu erreichen und zu erfassen, die fides, um höher steigend zu immer erneutem Streben und Forschen anzuspornen. Da die ratio und die fides so gegenseitig durch einander emporsteigen, kann ein Gegensatz zwischen ihnen nicht bestehen; credere et scire habent concordantiam secundum suos actus et habitus et secundum suas potentias. Wenn sich nur die ratio eifrig bemühe, zu erkennen, so werde sie zum Ziele gelangen. Quo enim magis laborabis ad ascendendum, eo magis ascendes. Denselben Gott, dessen heiliger Sache Lullus in begeisterter Liebe bis zum Märtyrertode als Missionär diente, auch zu erkennen, hatte er sich zur Aufgabe seines Lebens gemacht, die er mit der ganzen Kraft seines Geistes zu erfüllen trachtete.

Diese Beispiele mögen behufs des Nachweises genügen, wie Erigena durch die Aufstellung des Grundsatzes der Einheit von Glauben und Wissen bestimmend auf die mittelalterliche Scholastik eingewirkt hat. Er hat indeß nicht nur das Thema gestellt, sondern auch die Methode angegeben, in der er die Aufgabe gelöst wissen wollte. Er ging auch hier seinen eigenen Weg und setzte an die Stelle des seiner Zeit geläufigen Beweises aus der Tradition, aus der Autorität, die dialectische Methode mit ihrer Auflösung der Dogmen in ihre einzelnen Begriffe, mit ihrer Darlegung, Besprechung und Begründung der verschiedenen Lehrsätze nach allen möglichen Kategorien.

Die Dialectik ist ihm die Kunst, cujus proprietas est, rerum omnium, quae intellegi possunt, naturas dividere, conjungere, discernere propriosque locos unicuique distribure (de div. nat. I., 44). Die Anwendung der Dialectik auf die Theologie fehlt allerdings auch nicht ganz in früherer Zeit; schon die Kirchenväter und besonders Augustin haben dasselbe versucht, wenn auch bei weitem nicht in der durchgeführten Weise, in der wir es bei Erigena finden. Wenn nun dem Anselm und Abälard der Ruhm zugesprochen zu werden pflegt, die dialectische Methode in ihrer Anwendung auf die Theologie bis zu dem Grade ausgebildet zu haben, daß sie vermöge dieser Ausbildung von entscheidendem Einfluß auf die ganze theologische Wissenschaft des Mittelalters wurde und ihr nie wieder verloren ging, so ist dabei nicht außer Acht zu lassen, daß beide hierin keineswegs originell sind, sondern den Weg durch Erigena schon geebnet fanden. Sehen wir also von den allerdings beachtenswerthen Augustinischen Versuchen in dieser Beziehung ab, so ist Erigena der Erste, der die Dialectik auf das Christenthum angewendet hat, und seine Dialectik kann mit Recht die des Christenthums überhaupt genannt werden. Daß Erigena in Anwendung seiner begrifflichen Deductionen und dialectischen Syllogismen, wenn er sich ihnen frei überläßt, oft auf Sätze kommt, die mit der Kirchenlehre in Widerspruch stehen, kann nicht auffallen, und ebensowenig, daß er, um diesen Widerspruch zu heben, zum Auskunftsmittel der allegorischen Interpretation der heiligen Schrift greift, die sich oft zu willkürlichem Belieben steigert. Die heilige Schrift spreche nicht propriis verborum seu nominum signis, sed quibusdam similitudinibus variisque translatorum verborum seu nominum modis, infirmitati nostrae condescendens nostrosque adhuc rudes infantilesque sensus simplici doctrina erigens (de div. nat. I., 64). Uebereinstimmung in Auslegung der Schrift zu erzielen, sei gar nicht möglich, multiplex enim est et infinitus divinorum eloquiorum intellectus: siquidem in penna pavonis una eademque mirabilis ac pulchra innumerabilium colorum varietas conspicitur in uno eodemque loco ejus pennae

portiunculae (ibid. IV., 5). Wenn die verschiedenen Interpretatoren sich widersprächen, so könne die Ansicht des einen durch die des andern niemals aufgehoben werden, sondern jeder habe vielmehr in seiner Weise Recht. Die tempora des Zeitworts würden oft für einander eingesetzt, ja es käme sogar vor, daß man unter einem Worte sein Gegentheil verstehen müsse, z. B. unter Fleisch Geist und umgekehrt. Man sieht, mit welcher schrankenlosen Freiheit Erigena nach diesen Grundsätzen verfahren kann, und keiner der Scholastiker dürfte in dieser Weise der Schriftauslegung so weit gehen als er. Aber keinem bleibt dieselbe Verlegenheit erspart, in die sich Erigena versetzt sieht, wenn er seinen Gedankengang consequent verfolgt; auch sie greifen mehr oder minder zur allegorischen Interpretation, nur daß sie davon einen maßvolleren und sachlich mehr gerechtfertigten Gebrauch machen. Bedenkliche Spitzfindigkeiten und seltsame Einzelheiten sind dem Erigena und den Scholastikern immerhin gemeinsam. Mit Hülfe dieser Methode hat nun auch Erigena zu seinem Princip der Einheit des Glaubens und Wissens einen „leuchtenden Commentar" gegeben; er hat die von ihm gestellte Aufgabe in seinen fünf Büchern de divisione naturae auch praktisch gelöst und damit dem Mittelalter ein Vermächtniß hinterlassen, eine Anleitung zur Ausführung des Themas gegeben, die immer wieder erneute Anregung gab und als willkommener Führer dienen konnte. Mag sein Werk von seinen Nachfolgern gebilligt sein oder nicht, das Beispiel, welches er gegeben hat, ist nicht ohne Einfluß auf alle Versuche geblieben, die sich dem seinigen angereiht haben.

Haben wir so mit der Darlegung des erigenistischen Standpunktes in Bezug auf das Verhältniß von Glauben und Wissen die allgemeine Richtung des theologischen Geistes des Mittelalters charakterisirt, wie sie sich an Erigena anschließt, so ist letzterer, wie er ja die verschiedenen Richtungen in sich vereinigt, die sich in der Folgezeit getrennt entwickeln, auch bei Behandlung einzelner Fragen, die das Mittelalter bewegen, von hervorragender Bedeutung. In den Vordergrund trat die Frage, ob Jemand bei seinem Denken von realistischen

oder nominalistischen Voraussetzungen ausging, ob er sich mehr an Plato, den Erigena den philosophantium de mundo maximus nennt, oder an Aristoteles anschloß, von dem, wie Erigena sagt, es heiße, daß er der acutissimus apud Graecos naturalium rerum discretionis repertor sei. Da die Basis der Speculation des Erigena eine platonisirende ist, so wird er wesentlich auf dem Standtpunkt des Realismus stehen, aber da er auch aristotelische Gedankenelemente, besonders die Kategorienlehre dieser Philosophie aufgenommen hat, kann er andrerseits der sich an Aristoteles anschließenden, dem Nominalismus günstigeren Richtung nicht fern bleiben. Die principielle Grundlage bleibt aber beim Erigena der extreme Realismus (universalia ante rem). Gott, die essentia omnium, qui solus vere est, (de div. nat. I., 3), die erste Naturform, quae creat et non creatur (ibid. I., 1), qui omnia currere facit ex non exsistentibus in exsistentia (ibid. I., 12), cujus motu omnia fiunt (ibid.), extendirt sich vermöge seiner processio per omnia (ibid. III., 9) zur zweiten Naturform, quae creatur et creat (ibid. I., 1), zu einer mannigfachen Idealwelt, zu den Urformen und Vorbildern der Dinge, den primordiales rerum causae, die von den Griechen *πρωτότυπα* h. e. primordialia exempla vel *προορίσματα* h. e. praedestinationes vel defitiones vel *θεῖα θελήματα* h. e. divinae voluntates vel *ἰδέαι* h. e. species vel formae, in quibus omnium rerum faciendarum, priusquam essent, incommutabiles rationes conditae sunt, genannt werden (ibid. II., 2). Diese zweite Naturform entfaltet sich ihrerseits zur dritten Naturform, quae creatur et non creat (ibid. I., 1), zur sensiblen Erscheinungswelt. Die ursprüngliche Einheit der causae primordiales im Logos differenzirt und vervielfältigt sich in die Mannigfaltigkeit der Erscheinungswelt. Die primordiales causae haben nun als Gedanken Gottes eine reale Existenz, denn in der göttlichen Weisheit sind die Ideen von Allem zugleich die Essenzen von Allem. Die Einzeldinge der sichtbaren Welt haben keine Existenz für sich, sondern sind als Abbilder in ihrem Dasein bedingt durch Theilnahme an jenen Urbildern, jenen Allgemeinbegriffen,

die den realen Hintergrund des sichtbar Geschaffenen, der flüchtigen Erscheinungswelt bilden. Die Universalien sind also die Voraussetzung alles mundanen Seins, das nur eine phänomenale Bedeutung hat, sie existiren realiter ante res. Das Allgemeine, das sich zu den Einzeldingen entfaltet, muß naturgemäß vorher existiren als diese Einzeldinge. Das wahrhaft Reale ist also hiernach die substantia generalis als die multorum individuorum substantialis unitas, der einzelne Mensch hat nur in sofern Bestand, als er an der Menschheit, dem homo als der multorum hominum substantialis unitas, Antheil hat. Genus totum in singulis suis formis est, quemadmodum et singulae formae unum in suo genere sunt (de div. nat. I., 53). Genus dum per species dividitur, in se ipso semper unum permanet et totum in speciebus singulis et singulae species in ipso unum sunt (ibid. I., 27). Die inexhausta vis der substantialis unitas, des Allgemeinen, bleibt also trotz seiner Besonderung zu Einzeldingen, letztere sind nur seine Offenbarungsweise. Faßt somit Erigena die Universalien als reale, objective, die Erscheinungswelt aus sich wirkende Kräfte, die vor dieser Wirkung, also ante res existirten, aber auch nach dieser Wirkung als Einheit außer und über der erscheinenden Vielheit bestehen bleiben, so ist ihm andrerseits auch der sich der aristotelischen Anschauungsweise anschließende gemäßigte Realismus nicht fremd, der später mit der Formel universalia in re bezeichnet wurde. Der Unterschied dieser beiden realistischen Lehrformen ist bei ihm noch nicht deutlich ausgeprägt. Die Universalien sind hiernach zwar auch etwas Reales, aber nichts Wirkliches an sich, das vor, außer und über den Einzeldingen existirte, sondern der Allgemeinbegriff besteht nur in und mit den Einzeldingen, so daß sich der Umfang der letzteren mit dem Umfange der Idee deckt. Letztere geht somit in den Dingen auf, wohnt ihnen zwar lebendig wirkend inne, ist aber mit ihnen schlechthin gegeben, so daß den Einzeldingen nicht mehr ein doketisches Dasein zugeschrieben wird, sondern sie einen realen Bestand erhalten. Universalien und Einzeldinge bedingen sich gegenseitig in ihrer Existenz, das Individuum

ist der reale Ausdruck des Allgemeinen. Auch Erigena hält den realen Bestand der Einzeldinge fest, indem er neben der substantia generalis von einer substantia individua spricht und somit die aristotelische individuelle Substanz ausdrücklich anerkennt, ohne damit die Realität der allgemeinen Begriffe als des Complexes der realen Einzeldinge zu läugnen. Wohl aber giebt er ihre Realität über und außer den Einzeldingen auf, wenn er sagt, daß sie ihre Kraft in letzteren ausstrecken, erschöpfen (vim suam exserunt). Das Individuum, welches von den Griechen Atom genannt werde und das durch Herabsteigen der allgemeinsten Gattung zur speciellsten Art entstehe, sei ein in sich bestehendes, ein insecabile, ut unus homo, unus bos. Jedes Einzelding habe somit seine eigene individuelle Essenz. Nur durch die Annahme solcher individuellen Essenzen kann es auch Erigena unternehmen, dem Menschen nach dem Tode seine persönliche Fortdauer zuzuschreiben, da dieser ja sonst nur in das Allgemeine zurücksinken könnte. Wurde nun diese individuelle Substanz des Aristoteles stark hervorgehoben, so ging man in Anwendung der empirischen Methode desselben von dem gegebenen Individuum aus und betrachtete dieses selbst als das allein wahrhaft Reale. So knüpfte sich an den Namen des Aristoteles der sogenannte Nominalismus, der mit der Formel universalia post res auftrat. Das gemeinsame substanziale Band, das Allgemeine, welches die Einzeldinge zur Einheit zusammenfaßt, verliert die Realität, diese kommt nur den Einzeldingen zu. Die Gattungsbegriffe, die das gemeinsame Wesen einer Gattung ausmachen, werden erst durch Abstraction aus den Einzeldingen gewonnen als leere Begriffe, existiren also post res, sind bloße nomina, flatus vocis, haben nur ein mentales Dasein (contuitu quaerentis). Bildete sich nun diese Ansicht, daß die Universalien nur Producte eines Denkprocesses seien, die als das „in vielem Gleichförmige" keine Beziehung zum Realen haben, aus dem stärkeren Betonen der individuellen Substanzen, so hat auch Erigena durch öftere nachdrückliche Hervorhebung derselben den Anknüpfungspunkt zu dieser Richtung des Denkens gegeben, also nicht nur zu den beiden Arten des Realismus, sondern auch

des Nominalismus, so daß er die Meinungen über die Bedeutung der Universalien, die sich später in scharfem Gegensatze zu einander ausprägten, entwicklungsfähig in sich schließt.

Der Kampf entbrannte im elften Jahrhundert zwischen Anselm und Roscelin von Compiegne, indem ersterer für den platonischen Realismus eintrat und auf dieser Grundlage seinen ontologischen Beweis für das Dasein Gottes ausbildete, letzterer in Anwendung seiner nominalistischen Doctrinen den Gattungsbegriff der Gottheit für eine bloße Verstandesabstraction erklärte, die Realiät in die Einzelheit setzte und so in den Ruf des Tritheismus kam. Aehnlich wie Erigena die Primordialursachen principalia exempla, formae, species nennt, sagt Anselm: Nullo pacto fieri potest aliquid rationabiliter ab aliquo, nisi in facientis ratione praecedat aliquod rei faciendae quasi exemplum sive forma vel similitudo aut regula (monolog. cp. 9). Vor der äußeren Verwirklichung des zu schaffenden Kunstwerkes muß die Idee desselben im Geiste des Künstlers vorhanden sein. Da die schaffende Essenz eine realere Existenz besitze, als das geschaffene Sein, bestünden die Dinge wahrhafter im göttlichen Denken als in sich selbst. Auch Alexander von Hales läßt in späterer Zeit in dei essentia omnes rationes naturae singulorum entium conditorum vel condendorum in una inconfusa unitate beschlossen sein (summa quaest. XIV.). Und Wilhelm von Champeaux, der den Realismus am weitesten fortbildete, hält so starr an der Realität der Universalien fest, daß er ihnen die Existenz vindicirt, auch wenn es keine Einzeldinge gäbe. In allen Dingen sei das Universale essentialiter, totaliter et simul. Wie leicht ein solcher extremer Realismus zum Pantheismus wird, liegt auf der Hand und zeigt sich im System des Erigena. Denn denkt man die Universalien als im göttlichen Verstande zur Einheit zusammengefaßt und nur existirend durch Theilnahme an der obersten Essenz, so bleibt als wirklich seiend nur Gott allein übrig, Alles Uebrige ist seine Erscheinung. Was den Nominalismus anlangt, so gewann er, nachdem ihn Abälard, der die Ideen als subjective Begriffe des göttlichen Geistes (conceptus mentis) faßt, eigenthümlich

erneuert, durch Wilhelm von Occam über die vermittelnde Stellung eines Albert von Bolstädt, Thomas und Duns Skotus, die weder den beiden Richtungen des Realismus, noch dem Nominalismus die Berechtigung absprechen wollten, das Uebergewicht und fand zu Anfang des 15. Jahrhunderts in Paris gewichtige Vertreter in Pierre d'Ailly und Gerson. —

Erwähnen wir nun noch kurz die Stellung des Erigena zu einem andern Gegensatze, der sich durch das ganze Mittelalter hindurchzieht, und dessen verschiedene Seiten von den Scholastikern, besonders nachdem sich die abweichenden Richtungen in den Schulen der Thomisten und Skotisten mehr ausgebildet hatten, mannigfach vertreten werden, zum Gegengensatze des Augustinismus und Pelagianismus. Sofern es sich hier besonders um Bestimmungen des menschlichen Willens handelt, sei von vorn herein bemerkt, daß Erigena nach der Grundlage seines Systems von freiem Willen, sei es bei Gott, sei es bei den Menschen, eigentlich gar nicht sprechen kann, da diese Grundlage, der stufenartige Ausgang von Gott und die Rückkehr zu Gott, ein pantheistischer Kreislauf ist, der mit metaphysischer Nothwendigkeit erfolgt. Wenn Erigena nichtsdestoweniger derartige Bestimmungen in sein System aufgenommen hat, so macht sich damit, wie so oft bei ihm, die Macht der christlichen Anschauungsweise, in der er aufgewachsen, geltend und läßt ihn, mit dem Aufgeben der stetigen Folgerichtigkeit seines Denkens, einlenken in die Bahn der überlieferten Lehre. Erigena nimmt hier einen vermittelnden Standpunkt ein und denkt wesentlich semipelagianisch. Er tritt zunächst in Gegensatz zu Augustin, wenn er die gänzliche Verderbtheit der menschlichen Natur und des Menschen völlige Unfähigkeit zum Guten leugnet. Er spricht zwar de div. nat. IV., 22 von einer perditio totius naturae, hält diese Verderbniß aber nicht insoweit fest, um aus der Natur die Sünde entspringen zu lassen. Aus der Natur könne man die Sünde nicht herleiten, nam si peccatum ex natura, natura autem ex deo, profecto peccatum ex deo esse sequeretur (de praed. XVI., 4), sondern aus der menschlichen Freiheit. Peccata non sunt naturalia, sed voluntaria (de div. nat. V., 31).

Gott will, daß man ihm diene voluntate, non necessitate (de div. nat. IV., 5); non in humana natura plantatum est malum, sed in perverso et irrationabili motu liberae voluntatis (ibid. IV., 16). Natura libera est penitusque absoluta ab omni peccato (ibid. V., 31). Der Mensch sei keineswegs unfähig zum Guten, sondern habe die libera voluntas ad elegendum bonum (ibid. IV., 14). Die vollkommene Wahlfreiheit des Menschen müsse aufrecht erhalten bleiben, homo enim conditus est quadam medietate libratus inter sapientiam et insipientiam (ibid. V., 38). Ja Gott hat dem Menschen im Anfange einen so hohen Grad von freiem Willen verliehen, ut per eam posset peccare, posset non peccare (de praed. V. 9). Wäre irgendwo Nothwendigkeit, so fiele damit die vollkommene Freiheit (liberum arbitrium non staret, si in aliquo claudicaret) (ibid. V. 8). Trotzdem aber könnten wir, und hiermit richtet sich Erigena gegen die Pelagianer, der göttlichen Gnade nicht entbehren. Certissime igitur teneamus, gratiam dei illuxisse (de praed. IV. 3). Zwar hätte der Mensch den freien Willen, aber derselbe sei durch die Sünde so geschwächt, daß wir nicht durch eigene Kraft zur Vollbringung des Guten gelangen können. Wir müssen durch die Gnade unterstützt werden. Non volentis neque currentis, bona opera vel inchoare vel agere vel perficere, hoc enim est miserentis dei donum (de praed. IV., 8). Der Wille des Menschen werde durch den Schatten der Sünde gehemmt; sobald er aber durch das Licht des göttlichen Erbarmens erleuchtet werde, werde seine Ohnmacht geheilt (ibid.). So werde allerdings die Schwäche unseres Willens durch die Gnade beseitigt, aber nur manente naturali libertate (ibid. V., 4). Conclusum igitur est, sagt Erigena de praed. IV., 3, et liberum hominis esse arbitrium et gratiae donum. Daher müsse der königliche Weg betreten werden; man dürfe weder zur Rechten noch zur Linken abweichen, damit man den freien Willen nicht in einer Weise vertheidige, daß ihm dadurch gute Werke ohne Mitwirkung der göttlichen Gnade zugeschrieben werden, andrerseits aber auch nicht die Gnade so hervorhebe, daß man sorglos und im Vertrauen auf sie die Bethätigung der Freiheit in guten Werken vernachlässige.

Betrachten wir jetzt die Stellung des Erigena zum mittelalterlichen Mysticismus und zwar zunächst zur biblisch-practischen, sodann zur speculativen Mystik.

Die beiden Richtungen des Mittelalters, die dialectische mit ihrer überwiegenden Verstandes- und Begriffsthätigkeit, die mystische mit ihrem Gemüths- und Gefühlsleben, beobachteten nicht immer dieselbe Stellung zu einander, sondern bekämpften sich bald in offener Fehde, bald schlossen sie in gegenseitiger Anregung und Befruchtung einen friedlichen Bund. Wenn wir in Erigena, den Victorinern Hugo und Richard, Ronaventura, Gerson die beiden Elemente in schöner Einigung beisammen finden, so stehen sich andrerseits Abälard und Bernhard unversöhnlich gegenüber, und die deutsche Mystik des vierzehnten Jahrhunderts trägt einen ausgeprägt antischolastischen Character. Die Dialectiker wollen die göttliche Wahrheit durch den Verstand begreifen, begründen, in ein System bringen, die Mystiker wollen sie durch innere Beschaulichkeit, durch Contemplation erfassen, erleben, schmecken und was sie so durch Versenkung in die Gottheit erschaut, begrifflich darstellen und in die Form concreter Gedanken bringen. Zur Betretung dieses Weges führte sie die Einsicht, daß die Durchführung der Aufgabe, wie sie sich die Scholastik gestellt, eine Sisyphusarbeit sei. Der innere Widerspruch, an dem diese letztere litt, die Anerkennung der Alleinherrschaft der Vernunft, wo doch auch die Kirchenlehre unbedingte Geltung haben sollte, mußte ihre innere Selbstauflösung herbeiführen, und wenn man später zu dem Geständniß kam, daß etwas in der Philosophie wahr sein könne, was in der Theologie falsch sei, so war damit die Verzweiflung an der Erreichung des gesteckten Zieles ausgesprochen. Alle möglichen Wege wurden betreten, alle Geisteskraft aufgeboten, den Offenbarungsinhalt mit der Vernunft in Einklang zu bringen, aber kaum hoffte man zum Ziele gelangt zu sein, als sich schon wieder neue Differenzen geltend machten, die die Wiederholung der Arbeit erheischten. Immer schärfer und subtiler suchten die Scholastiker die Beweise zu führen, immer feiner die Begriffe zu spitzen, um auch den kleinsten Theil der Kirchenlehre

vernunftmäßig zu gestalten, das Ende konnte nur bittere Enttäuschung sein, mit dunklem Mißbehagen bleiben sie stehen an den durch die Kirche ihrem geistigen Ringen gezogenen Schranken. Die Scholastik verirrte sich in spitzfindiges Schulgezänk und verlor sich in todtem Formelwesen. Fromme, tiefer angelegte Geister konnten in der Trockenheit solchen abstracten Denkens keine Befriedigung finden und suchten nun auf andere Weise als durch bloßes Erkennen in den Besitz der göttlichen Wahrheit zu gelangen. Von Innen heraus will man ein Verständniß der göttlichen Dinge; aus der Tiefe des unmittelbaren Bewußtseins, durch innere geheimnißvolle Verbindung mit Gott, durch beschauliches Denken und Sinnen sucht man das zu gewinnen, was man durch die Kategorien der Begriffe nicht hatte erreichen können. In dem Bewußtsein der Beschränktheit der menschlichen Vernunft, das Ewige und Göttliche zu begreifen, nimmt man die unmittelbare Anschauung im Gefühl zur Hülfe und schreitet kühn hinweg über die Grenzen des endlichen Erkennens.

Erigenas inniges, frommes Gemüth, das wir in seinen Gebeten an die Gottheit von heiligen Gefühlen durchdrungen sehen, konnte dieser letzteren Richtung nicht fern bleiben, zumal die platonische Philosophie überhaupt die religiöse Anschauung anregt und die durch ihn dem Abendlande überlieferte theosophische Mystik des Areopagiten von hervorragendem Einfluß auf ihn war. Trotz seines hohen Vertrauens in die Kraft der Vernunft verhehlt er sich nicht, daß sie ohne göttliche Unterstützung das Höhere nicht zu begreifen vermöge, sondern sich damit begnügen müsse, die Erscheinungen in der Sinnenwelt zu verstehen. Alle unsere Erkenntniß erlangen wir durch eine dreifache Bewegung der Seele. Der innere Sinn (sensus, διάνοια) ordnet die ihm durch den äußeren Sinn zugeführten Vorstellungen der sichtbaren Dinge und bringt sie unter bestimmte Begriffe, das äußerlich Gegebene wird durch den inneren Sinn begrifflich gedacht. Der Verstand (ratio, λόγος) wendet seine Untersuchung zu den Ursachen der geschaffenen Dinge und sucht ihr Gegründetsein in der obersten Essenz zu begreifen. Den Inhalt seines Denkens kann er indeß nicht selbstständig

erfassen, er kann die Primordialursachen nicht in ihrem Ansichsein erkennen, sondern hat nur das zu formen und faßlich zu gestalten, was ihm durch die oberste Erkenntnißstufe zugeführt wird. Diese letztere ist die Vernunft (intellectus, νοῦς). Sie sucht die Hoheit des göttlichen Seins selbst zu erforschen und in seine Erkenntniß einzudringen. Nun aber ist Gott erhaben über alles begriffsmäßige Erkennen. Deus comprehenditur nullo intellectu (de div. nat. I., 3), divina essentia per se incomprehensibilis est (ibid. I., 10), nulla verborum seu nominum significatione significari potest (ibid. I., 13), deus super omne, quod dicitur et intellegitur, exaltatur, qui nullum eorum, quae sunt et quae non sunt, est, qui melius nesciendo scitur (ibid. III., 22), er ist eine lux inaccessibilis, superans omnem intellectum (ibid. V., 26). Wollte der Mensch Gott erkennend begreifen, so müßte er etwas Höheres sein als die Gottheit, denn wenn ich etwas begreifen und definiren will, muß ich größer sein als das zu Definirende; die Function des Definirens schließt das Umfassen des zu Definirenden in sich. Majus est quod definit, quam quod definitur (ibid. I., 45). Kann so der Mensch nicht einmal sich selbst in seiner eigenthümlichen Beschaffenheit vollkommen erkennen, da er sonst größer sein müßte, als er in Wirklichkeit ist, wie viel mehr ist Gott für alle Versuche humanae ratiocinationis unbegreiflich. Was aber das discursive Denken nicht zu begreifen vermag, das können wir durch mystische Contemplation erreichen. Durch die contemplative Bewegung unserer Seele steigen wir dahin auf, wohin uns auf andere Weise zu gelangen versagt ist. Auf dieser obersten Stufe des Erkennens, der visio intellectualis, dem contuitus gnosticus (de div. nat, I., 7), der gnostica scientia (ibid. II., 8) wird der Erkennende Eins mit dem zu Erkennenden. Die menschliche Natur adhaeret creatrici naturae (ibid. II., 23), wir gehen durch die Kraft des innern Schauens in das ein, was wir erkennen wollen, die Seele circa deum aeternaliter volvitur, ultra et suam et omnium rerum naturam ipsum deum omnino absolutum intellegens (ibid. II., 23). Da wir aber, um zu diesem Schauen des göttlichen Wesens

zu gelangen, die Grenzen unserer Natur überschreiten müssen (ascendere extra nos ipsos, ultra naturae nostrae terminos), bedürfen wir zur Erreichung dieses höchsten Zieles der göttlichen Unterstützung, der göttlichen Gnade. Nulli conditae substantiae naturaliter inest virtus, per quam possit et terminos naturae suae superare ipsumque deum immediate attingere; hoc enim solius est gratiae, nullius vero virtutis naturae (ibid. II., 23). Und hier kommen wir auf den Kernpunkt des Mysticismus des Erigena, auf den von ihm eigenthümlich gefaßten Begriff der Theophanie. Erigena sagt ausdrücklich, daß er seine Bestimmungen über Gott nicht aus eigener Vernunft geben könne, sondern daß sie ihm durch göttliche Erleuchtung zugeführt seien. Indem die menschliche Seele vermöge ihrer contemplativen Bewegung zu Gott hinansteigt, steigt auch Gott herab miro et ineffabili modo und offenbart sich der nach Erkenntniß ringenden Natur. In quantum humanus intellectus ascendit per caritatem, in tantum divina sapientia descendit per misericordiam (de div. nat. I., 7). Gott erscheint der schwachen Creatur, verbannt die natürliche Finsterniß der Seele und erleuchtet sie durch höhere Erkenntniß. Diese Theophanie oder apparitio dei ist also die Art, quo deus se quodammodo intellectuali et rationali creaturae, prout est capacitas uniuscujusque, ostendit (ibid.). Sie entsteht ex ipsa dei condescensione ad humanam naturam per gratiam et exaltatione ejusdem naturae ad ipsam sapientiam per dilectionem (ibid. I., 9). Während also die göttliche Wesenheit an sich unbegreiflich ist, erscheint sie adjuncta intellectuali creaturae (ibid. I., 10), und durch diese pneumatisch mystische Einwirkung, die Gott auf unsern intellectus ausübt, durch diese Erleuchtungen und Visionen, die einzelnen frommen Geistern zu Theil werden, schauen wir hinein in die geheimnißvollen Tiefen der Gottheit, die dem leiblichen Auge verborgen sind. —

Ist nun diese Ansicht Erigenas von der Art und Beschränktheit unserer natürlichen Erkenntniß, von der Nothwendigkeit der göttlichen Unterstützung zur Ergründung der göttlichen Geheimnisse, von dem Entrücktwerden der Seele

über die Grenzen ihrer Natur durch die Contemplation und dem innern unmittelbaren Schauen der Offenbarungen Gottes in der Vernunft, im Wesentlichen auch die der biblisch-praktischen Mystiker des Mittelalters, wie später an einzelnen Vertretern dieser Richtung nachgewiesen werden soll, so kann auch Erigena sehr wohl den Anknüpfungspunkt zu der in der Folgezeit stark hervorgehobenen Idee gegeben haben, daß die Askese das Mittel sei, zu jenem unmittelbaren Schauen zu gelangen. Allerdings ist nicht zu leugnen, daß dieses praktische Moment bei ihm sehr zurücktritt, aber dies ist doch nicht in einer Weise der Fall, daß man das gänzliche Fehlen desselben behaupten dürfte. Um der Offenbarungen Gottes und somit höherer, erleuchteter Erkenntniß theilhaft zu werden, stellt Erigena eine ethische Grundbedingung auf, daß ist die dilectio (de div. nat. I., 9), die caritas des Herzens (ibid. I., 7), die sanctitas (ibid. I., 8). Gott neigt sich nur herab zur s a n c t a anima, ebenso wie der Mensch nur secundum suae sanctitatis celsitudinem (ibid.) die höheren, reineren Regionen des Erkennens erreichen kann. Wir sollen uns von den Flecken der Sünde reinigen und einen sittlich vollkommenen Zustand zu erreichen suchen, um Gott zu schauen, da er sich nur der natura purgata et perfecta (ibid I., 9), der anima purgata per actionem (ibid. II. 23) offenbart. Omnis igitur theophania efficitur et in hac vita, in qua incipit ab his, qui d i g n i sunt formari (ibid.). Daß diese asketische Seite der Mystik, die Abwendung von der Welt, die Ertödtung des Fleisches als Bedingung göttlicher Offenbarung, und überhaupt eine mystische Verachtung alles Weltlichen und Sinnlichen dem Erigena nicht fremd ist, findet auch einen Beleg in seiner Ansicht von dem Auseinandergehen der Menschheit in die zwei Geschlechter. Der Geschlechtsunterschied nämlich könne nur eine Folge der Sünde sein. Reatu suae praevaricationis obrutus naturae suae divisionem in masculum et feminam homo est passus (de div. nat. II., 6). Mit der Rückkehr des Menschen zu Gott, im vollkommenen Zustande der Menschheit, hören die Geschlechter auf, wie auch Christus nach seiner Auferstehung geschlechtslos gewesen sei. Incipiet ergo ab

homine naturarum adunatio per Salvatoris gratiam, in quo, ut ait apostolus, non est masculus neque femina, quando humana natura in pristinum restaurabitur statum (ibid. II., 6). —

Hören wir nun die Ansicht einiger Vertreter der biblisch praktischen Mystik des Mittelalters. Sofern das System des Anselm, obwohl bei ihm das dialectische Moment bei weitem mächtiger ist als z. B. bei den Victorinern, auch eine mystische Färbung trägt, denn das Religiöse und Speculative hängen bei ihm eng zusammen, kann er hier eine Stelle finden. Er setzt, was in Sonderheit das Mysterium der Gottheit angeht, der Erkenntniß der Vernunft bestimmte Schranken, die sie durch eigene Macht nicht zu durchbrechen vermag; der natürliche Geist kann hier nur vernehmen, was ihm durch die Offenbarung des höchsten Geistes mitgetheilt wird, was aus jenem Lichte strömt, de qua micat omne verum, quod rationali menti lucet (monolog. XIV.). Wenn auch unserm Geiste die Fähigkeit inne wohnt, durch Beschauung unserer selbst zur Gotteserkenntniß aufzusteigen (ibid. LXVI.), ohne Erleuchtung durch göttliche Gnade ist all unser Streben vergeblich. Nec quaerere te possum, betet Anselm zu Gott, nisi tu doceas, nec invenire, nisi tu ostendas (proslog. I.). Durch verdienstvolles Aufsteigen von Seiten des Menschen und herablassende Mittheilung durch die Gnade Gottes wird uns die gesuchte Erleuchtung zu Theil, ein Gedanke, der stark an Erigenas Lehre von den Theophanien erinnert. Aber nicht alle Geister vermögen diese höhere Erkenntniß Gottes zu erlangen, sondern nur die, welche sittlich rein sind. So lange wir von der Sünde geknechtet unsern fleischlichen Lüsten dienen, sind wir unfähig zur Erreichung der göttlichen Erkenntniß; animalis enim homo non percipit ea, quae sunt spiritus dei (de fide trin. II.). Wie ein Gefäß, je mehr es mit Wasser angefüllt ist, desto weniger Oel fassen kann, so hat auch das Herz, je mehr sich die weltliche Liebe darin ausdehnt, desto geringeren Raum für die Gottesliebe. Daher kommt es darauf an, daß wir unser Herz reinigen, uns vom Fleische lossagen und nach den Geboten des Herrn wandeln (fidem amando et secundum illam vivendo). Wir

müssen nicht nur glauben, sondern credendo tendere in summam essentiam (monolog. LXXV.), unser Glaube ist unnütz und todt, nisi dilectione valeat et vivat (ibid. LXXVII). Erst conquisita morum gravitate können wir es unternehmen, uns zu immer lichtvollerer Erkenntniß aufzuschwingen. Wir sehen hier also, wie Anselm, trotzdem er in seinem ganzen Denken die begriffliche Verstandesreflexion stark hervorkehrt, durch die „fromme Keuschheit" seiner Speculation zur Anerkennung der Beschränkheit unserer natürlichen Erkenntnißfähigkeit, zu innerer Beschaulichkeit, zur Anrufung der Gnade Gottes behufs Erlangung höherer Erkenntniß und der Betonung frommer Lebensweise als der Voraussetzung und Bedingung hierfür geführt wird. Einen ausgeprägteren Mysticismus hat Bernhard. Seiner innigen contemplativen Gemüthsrichtung konnte eine rein theoretische Speculation nicht zusagen. Er verachtet das Wissen nicht, will aber nur dasjenige als ein ächtes anerkennen, welches den Menschen in sich selbst führt und zu stiller Sammlung, zu sinnender Betrachtung anhält. Das Höchste, was wir erreichen können, das letzte Ziel aller Erkenntniß ist ein gewaltsamer, alles Menschliche hinter sich lassender Schwung des Geistes, der uns hinauf führt in die höchsten Höhen zur Betrachtung des Unendlichen. Omnino est maximus, sagt er de consideratione V, 1, qui spreto ipso usu rerum et sensuum, quantum quidem humanae fragilitati fas est, non ascensoriis gradibus, sed inopinatis excessibus avolare interdum contemplando ad illa sublimia consuevit. Auch Paulus nenne seine Verzückung nicht einen ascensus, sondern einen excessus, denn er sei mehr fortgerissen worden, als daß er aufgestiegen sei. Zu dieser Betrachtung Gottes kann aber der Mensch sich nicht aus eigner Kraft erheben, sondern nur quantum divinitus adjuvatur. Fällt diese Hülfe hinweg, so erlischt die Klarheit der Contemplation, bis die Stärke und Innigkeit unseres Gefühls und das verlangende Ungestüm unserer Seele uns wieder antreiben, in kühnem Aufschwunge zu derselben Höhe der Erkenntniß anzudringen. Aber so begeistert auch Bernhard von diesem unmittelbaren Schauen Gottes spricht, die praktische Richtung

seines Lebens bewahrt ihm den Geist der Besonnenheit und läßt ihn auch auf die dem Menschen gesetzte Bedingung dieses Schauens hinweisen. Nur die in einem frommen Leben sich bethätigende Liebe macht uns tüchtig zur Erkenntniß der göttlichen Geheimnisse. Tantum deus cognoscitur, quantum diligitur, ist das bekannte Wort, dessen Wahrheit er durch sein Leben zu beweisen strebte. Gott läßt sich nur finden, wenn wir ihn durch Abkehr von der Welt, durch ascetisches Leben, dem sich Bernhard selbst als Mönch bis zur Uebertreibung hingab, und Einkehr in uns selbst suchen. Orando facilius quam disputando et dignius deus quaeritur et invenitur. Die Liebe führt uns auf zu Gott, und wenn wir in ihn eingehen und uns mit ihm vereinigen, so kann es nur die Liebe sein, die diese Einigung vollzieht. Durch sie ist der Mensch in Gott und Gott im Menschen. Es ist eine heilige Vermählung der Seele mit Gott; wer sich von dieser Empfindung der Liebe ganz durchdringen läßt, wird vergöttlicht. Das Eisen wird durch Feuer wie Feuer, die Luft durch die Sonne wie Licht, so werden auch wir durch die Gluth der Liebe gewissermaßen verwandelt, unser Leben wird verklärt, indem wir unser ganzes Sein und Wollen auf Gott richten. Kommen wir dazu, Gott zu schauen, so ist das der Lohn für unsere Liebe, obwohl wir ihn ohne Rücksicht auf diese Belohnung lieben sollen. Die Liebe ist die via activa, um die unsichtbaren, göttlichen Dinge zu schauen, die via passiva ist stilles, in sich gekehrtes Harren auf die göttliche Erleuchtung.

Wenn Bernhard in seiner Begeisterung öfter Gefahr läuft, sich in müßige Gefühlsschwärmerei zu verlieren, so ist das wie dem Erigena, so auch dem ersten hier zu erwähnenden Vertreter der Schule von St. Victor fremd. Die moralische Energie seines Denkens bewahrte denselben vor dieser Extravaganz, und sein klarer Verstand ließ ihn über seiner mystisch contemplativen Anlage die Speculation nicht vergessen. Hugo unterscheidet, ähnlich dem Erigena, drei Stufen der menschlichen Erkenntniß. Drei Augen, sagt er, sind dem Menschen gegeben. Das sinnliche Auge, welches zur Betrachtung der äußeren Dinge diene, sei in seiner Kraft noch ziemlich ungebrochen.

Durch das andere Auge, das der Vernunft, soll die Seele sich selbst und was in ihr ist, erkennen. Dieses sei schon sehr geschwächt. Das Dritte, welches uns zur Betrachtung Gottes und der göttlichen Dinge gegeben sei, habe seine Kraft fast ganz verloren. Die Function des letzteren sei die contemplatio, während die der beiden anderen als cogitatio und meditatio zu bezeichnen seien. Da die höchsten Glaubenswahrheiten durch reine Vernunft nicht zu erkennen seien, müssen wir einen andern Weg einschlagen, um zu ihrer Erkenntniß zu gelangen (rerum incorrupta veritas ex ratiocinatione non potest inveniri). Dieser Weg sei der Glaube und die Liebe. Haben wir Liebe, so haben wir Gott, (Deus, si amatur, habetur, si diligitur, gustatur, praesens est dilectioni). Mit Hülfe des Glaubens und der Liebe erbauen wir uns in unserem Herzen eine Arche aus dem Nachdenken über das dem Verstande Verborgene und schiffen auf ihr hinauf zu Gott. Das flüchtige und schlüpfrige Wasser, die weltlichen Begierden, die, weil sie gleich dem Wasser immer abwärts fließen und nach Unten streben, diesem gleich zu setzen sind, lassen wir unter uns und laufen ein in den Hafen der stillen Ruhe, wo wir in Entzücken und Freude Gott betrachten können. Nam in contemplatione est gustus mirae dulcedinis. Höher und höher eilt die Seele, immer größer wird ihr Verlangen, den Gegenstand ihrer Liebe zu ergreifen. Wie die Rauchsäule, je höher sie steigt, desto mehr sich verdünnt, so wird auch die Seele, nachdem sie den Qualm fleischlicher Lust von sich gestoßen, immer mehr vergeistigt und baar und bloß alles Irdischen. Die wahre Erkenntniß Gottes haben wir erst in der contemplativen Einheit mit ihm. Seinen Gipfel erreicht der victorinische Mysticismus und mit ihm der biblisch-praktische überhaupt in Hugos Schüler Richard. Daß Erigenas Mystik auf diesen nicht ohne Einfluß geblieben ist, ist schon darum wahrscheinlich, daß er den Erigena höchst ehrenvoll erwähnt und ihn als einen der großen Erfinder der Theologie anerkennt. Richard macht den ersten Versuch, eine Theorie des Mysticismus aufzustellen, er sucht die Gesetze desselben auf, ordnet sie und fügt sie zu einem vollständigen System zusammen. Ebensowenig wie Hugo will er die ratio

und den intellectus von dem Streben nach Erkenntniß der göttlichen Geheimnisse entfernt wissen. Aber auch er meint, daß, so gelehrt und scharfsinnig die Philosophie auch zu Werke gehe, alle weltliche Weisheit als Product des menschlichen Geistes im Kreise der niedrigen, irdischen Dinge stehen bleiben müsse und unmöglich das Unendliche aus endlichen Begriffen ableiten könne (Sensus corporèus incorporea non capit). Wie der Diener den König nur bis zur Thür begleite und letzterer allein in den Palast trete, so könne das irdische Wissen nur bis zur Schwelle der höheren Weisheit gelangen. Somit sieht sich Richard genöthigt, einen das vernünftige Denken überschreitenden Standpunkt ekstatischer Anschauung anzunehmen. Der Beschreibung dieser Anschauung widmet er ganze Bücher und wird nicht müde, sie auf alle mögliche Weise zu verherrlichen und ihre Erlangung allen frommen Geistern anzupreisen. Auch er hebt, wie die früheren Mystiker, als Voraussetzung dieses Schauens das ethische und psychologische Moment hervor, Reinigung des Herzens und stilles, gesammeltes Insichgehen, um dann von der Tiefe der Selbsterkenntniß aufzusteigen zur reinen, erhabenen Gotteserkenntniß. Nihil recte aestimat, qui se ipsum ignorat. Nescit, quam sub pedibus suis omnis mundana gloria jaceat, qui condicionis suae dignitatem non pensat (de arca mystica VI.). Wir können das Ziel aber nur erreichen, wenn zur humana industria die cooperans dei gratia hinzukommt; hilft Gottes Gnade, dann werden wir ihn auf der dritten Stufe des Erkennens, auf der Stufe der Contemplation, vollkommen schauen, nachdem wir ihn auf den beiden niederen Stufen und zwar auf der des Glaubens nur unvollkommen gesehen, auf derjenigen der Vernunft nur unvollkommen erkannt haben (per fidem deus videtur, per rationem cognoscitur, per contemplationem cernitur). In der Beschreibung jener obersten Erkenntnißstufe kann sich Richard vor gefährlichen Ausschweifungen seiner feurigen Phantasie nicht sicher stellen. Wie das Wasser in einem Gefäß durch heftiges Feuer in gewaltige Bewegung gesetzt und hoch aufwallend weit hinweg über die hemmende Wand geworfen wird, so erglüht auch die menschliche Seele,

wenn sie von dem göttlichen Feuer entzündet wird, und braust und schäumt in Unwillen gegen sich selbst, und wenn sie von der Gluth längere Zeit hin und hergeworfen ist, stößt sie das Niedere von sich und stürzt in freiem Fluge und mit staunenswerther Behendigkeit hinauf in die höchsten Regionen (accipit spiritales pennas et se ad summa levat). Die Seele wird sich selbst entfremdet (dilatatur, elevatur, alienatur). Sie überschreitet instar fumi attenuata in modum fulguris coruscantis die Grenzen ihrer Natur und wird per mentis excessum über sich selbst hinaus gerissen. Dann schaut sie elevata et in extasi rapta das über die Vernunft Erhabene de lumine divinitatis, die denkende Vernunft tritt ganz zurück (succumbit). Ist die Seele so in supramundanum quendam et vere plus quam humanum habitum übergegangen, dann wiegt sie sich in seligem Entzücken (exultatio) über die Betrachtung Gottes und verweilt voll Bewunderung und berauscht von der Fülle der Gottheit bei dem Schauspiel ihrer Lust. Was sie so erschaut, formt nach Aufhören der ekstatischen Vision die Kraft des Verstandes zu faßlichen Gedanken. Wie man sieht, wird Richard, wie Bernhard, in seinem durch die Begeisterung ungemessenen Streben nach Wahrheit und in seiner Hervorhebung der mystischen Contemplation an die äußerste Grenze eines besonnenen und biblisch berechtigten Mysticismus geführt; er wird in dieser Beziehung von keinem seiner Vorgänger erreicht.

Fortsetzer dieser kirchlichen Mystik, die besonders auf französischem Boden gedieh, sind Bonaventura und Gerson. Auch sie unterscheiden ein dreifaches Erkennen der göttlichen Dinge vermöge der symbolischen, eigentlichen und mystischen Theologie, die dem äußern Sinn, der Vernunft und der Intelligenz entsprechen, und Bonaventura beschreibt in seinem itinerarius mentis in deum das Wallen der Seele zu Gott ähnlich wie Hugo in einigen seiner mystischen Schriften. Im Allgemeinen haben sie indeß dem Mysticismus der Victoriner nichts Neues hinzugefügt und sich darauf beschränkt, deren Ideen zu variiren oder wohl auch wörtlich wiederzugeben, weshalb wir uns hier mit ihrer Erwähnung begnügen wollen.

Ist im Vorgehenden durch kurze Characteristik und Nebeneinanderstellung der mystischen Doctrinen einerseits des Erigena, andrerseits der hervorragenden Vertreter der mittelalterlichen kirchlichen Mystik zu zeigen versucht worden, in welcher Weise sich Erigena in den mystischen Grundanschauungen mit diesen berührt und wie daraus die Berechtigung entspringt, ihn in bestimmtem Sinne als den Vorläufer der biblisch-praktischen Mystik des Mittelalters zu bezeichnen, so bleibt im Folgenden zu zeigen übrig, ob und mit welchem Rechte unser Philosoph der Vater der speculativen Mystik genannt werden kann. Um die Antwort vorweg zu nehmen, so trägt der Mysticismus Erigenas trotz jener mannigfachen Beziehungen zur kirchlichen Mystik im Großen und Ganzen durchaus einen speculativen Character.

Die im Glauben der Kirche stehenden Mystiker streben die Einheit mit Gott an unter besonderen Bedingungen, die sie ihrerseits zu erfüllen haben, und unter bestimmten Voraussetzungen, ohne welche diese Einheit unerreicht bleiben muß. Sie verlangen einen frommen Lebenswandel, der das Herz läutert und ihnen die rechte Würdigkeit verleiht, von Gott angenommen zu werden. Aber unser Streben in einem gottgefälligen Leben kann nur unter der Voraussetzung von Erfolg begleitet sein, daß Christus sein Erlösungswerk vollbracht und uns mit Gott versöhnt hat, daß er durch sein Mittlerwerk uns das gnädige Wohlgefallen Gottes, das unserem Mühen herablassend entgegenkommt, wiedererworben und uns zu Gott in das rechte Verhältniß wieder eingesetzt hat. Erst so gelangt der Mensch zur Einheit mit Gott, zu jener unio mystica, die den Menschen in Gott nicht aufhören läßt, sondern vermöge deren sich das Geschöpf dem Schöpfer ganz hingiebt und seinen Eigenwillen in den göttlichen aufgehen läßt, um dann in jenem Leben zum vollendeten, durch Nichts gehemmten Schauen der göttlichen Wesenheit zu gelangen. Auch dem Erigena ist die kirchliche Christologie und Soteriologie nicht fremd, auch er erkennt die Mittlerschaft Christi an und nennt ihn den redemptor, cujus sanguis communiter pro salute totius humanitatis fusus est (de div. nat. V., 39). Allein diese

orthodoxe Lehre ist kein wesentliches Glied seines Systems und ist nur durch Accommodation an den kirchlichen Lehrbegriff aufgenommen. Die objective Bedeutung der Erlösung kann von ihm nicht festgehalten werden, die zeitliche Menschwerdung Christi und die Erlösung werden zu nothwendigen Momenten in der Entwickelung der Welt. Der rein speculative, in den Pantheismus auslaufende Mysticismus dagegen kennt eine solche Vermittelung, ohne welche die Einheit mit Gott unerreichbar bleibt, nicht. Dieselbe wird vielmehr unmittelbar erlangt vermöge einer dem Menschen an sich gegebenen Fähigkeit, es ist ein auf natürliche Weise vor sich gehender Proceß, der einer äußern Hülfe oder Vermittelung nicht bedarf und mit einem Untergehen der menschlichen Persönlichkeit in Gott schließt. Und dieser speculative Mysticismus zieht sich deutlich durch das System des Erigena hindurch. Durch eigene Kraft, durch selbstthätiges Erkennen, durch speculative Denkbewegung reißen wir uns los von aller Täuschung, die uns durch die Sinnenwelt bereitet wird, und steigen auf zu Gott und vereinigen uns mit ihm. Die virtus, die uns dazu verhilft, besteht nicht in einem frommen Leben, sondern wir werden unum cum deo virtute contemplationis (de div. nat. V., 21). Eine naturalis effectiva potentia (ibid. V., 23), ein naturalis appetitus (ibid. V., 3) führt uns zu dieser Vereinigung, secundum insitas sibi naturales virtutes humana natura movetur sursum versus erecta et in paradisum rediens (ibid. V., 26). Alles muß dahin zurückkehren, wovon es ausgegangen ist. Quemadmodum unumquodque ad suum principium, sive sensibile sive intellegibile, naturaliter cogitur redire, ita etiam humanam naturam ad suum principium reversuram esse credimus (ibid. V., 6). Auch der Mond, die Sterne, das Meer folgen ihren Gesetzen und kehren nach bestimmter Zeit an ihren ursprünglichen Ort zurück (ad eundem locorum situm ibid. V., 3). Wie aber ist diese Vereinigung mit Gott zu denken? Die gesammte Creatur, sagt Erigena, intellegibilis efficitur et creatori adunabitur et erit in ipso et cum ipso unum (ibid. V., 20). Die Vereinigung mit Gott ist gleichbedeutend mit einer Verwandlung der Creatur

und zwar der gesammten Creatur oder nur der Erwählten. De div. nat. V., 8 spricht Erigena von einer transmutatio omnium in deum, ibid. V., 36 will er nur eine deificatio der obersten Rangstufe zulassen, der electi. Diese werden übergehen supra omnes naturae leges ac terminos superessentialiter in ipsum deum (ibid. V., 39), es wird sein ein interitus sanctorum in ipsum deùm transeuntium (ibid. V., 21), eine mors sanctorum in conspectu domini (ibid. V., 39), purgatissimorum animorum in ipsum deum supernaturaliter occasus (ibid.). Erit deus omnia in omnibus, quando nihil erit nisi solus deus, (ibid. V., 8), ita ut in nullo appareat nisi solus deus, quemadmodum in aëre purissimo nil aliud arridet nisi sola lux (ibid. V., 39). In diesen Sätzen zieht Erigena die letzten Consequenzen seines speculativen Mysticismus und geräth in offenen Pantheismus, ein Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf ist hier durch Vernichtung des letzeren völlig aufgegeben. Des Menschen Persönlichkeit hört auf und geht in Gott unter, nur das Eine allgemeine göttliche Wesen bleibt. Allein, wie es bei Erigena so oft geschieht, die Reaction des in ihm mächtigen christlichen Bewußtseins nöthigt ihm Sätze ab, durch die er die pantheistische Deutung der obigen Aussprüche zu mildern oder gänzlich zu beseitigen sucht, um der Collision mit der christlichen Anschauungsweise auszuweichen. Wohl gehen die Menschen in Gott ein, sed non ut non sint, sed ut unum sint (ibid. V., 39). Inferiora a superioribus attrahuntur et absorbentur, ut in iis plus salventur (ibid. V., 8). Die proprietas naturarum bleibt, non enim potest perire, quod in melius probatur redire (ibid.). Das Eingehen der Creatur in Gott sei somit nicht als ein interitus substantiae anzusehen, sed in pristinum statum mirabilis atque ineffabilis reversio (ibid.). Indeß trotz dieses Bestrebens Erigenas, dem Menschen seinen eigenthümlichen Bestand zu retten und ihn vor dem Versinken in das All zu bewahren, hängen jene obigen pantheistischen Sätze zu sehr mit der ganzen Anlage seines Systems zusammen, als daß sie nicht als aus eigentlicher Ueberzeugung hervorgegangen bezeichnet werden müßten.

Blicken wir nun auf die Nachfolger Erigenas in diesem

speculativen Mysticismus, so ist es zunächst unberechtigt zu behaupten, daß die mystisch-pantheistischen Doctrinen Amalrichs von Bena, der sich zur Begründung seiner groben Irrthümer ausdrücklich auf Erigena berief, in dem System des letzteren keine Anknüpfungspunkte finden, sondern daß Amalrich diese nur durch Entstellung der erigenistischen Anschauungen habe gewinnen können. Zuzugeben ist allerdings, daß Amalrich gerade die Sätze Erigenas, die den pantheistischen Character am Ausgeprägtesten zur Schau tragen, herausgehoben und betont hat, aber die Berechtigung der Berufung Amalrichs auf Erigena ist schon aus dem Umstande ersichtlich, daß nach Prüfung und Vergleichung der Lehren beider durch die Kirche der Verurtheilung Amalrichs die des Erigena auf dem Fuße folgte. Wie sehr des letzteren Ideen überhaupt unmittelbar oder mittelbar im dreizehnten Jahrhundert Verbreitung fanden, ergiebt sich aus dem großen Einfluß, den das aus dem Arabischen übersetzte, den neuplatonischen Monismus vertretende Buch de causis gewann, auf dessen Verfasser Erigena ohne Zweifel eingewirkt hat. Bei Erigena lehnt sich indeß immer wieder das christliche Bewußtsein gegen seine eigenen Heterodoxien auf, Amalrich und seine Schule führen den Kampf gegen den Theismus schroff und rückhaltslos. Nach Gerson hat Amalrich die Identität des Schöpfers und des Geschöpfes gelehrt, Alles ist Gott, Schöpfer und Geschöpf sind eins; Gott ist das Ende von Allem, weil Alles in ihn zurückkehrt, um dort ewig zu ruhen; dann wird nur eine identische Substanz sein, Alles wird Gott sein. Daß hiernach dem Satze Amalrichs, um dessentwillen er besonders verurtheilt wurde, Niemand könne selig werden, ohne zu glauben, daß er selbst ein Glied am Leibe Christi sei, nur eine pantheistische Weltanschauung zu Grunde liegen kann, wurde schon von seinen Gegnern richtig erkannt. Dieselben Ideen wurden auch von David von Dinanto vorgetragen, mag dieser ein unmittelbarer Schüler Amalrichs oder ursprünglich von arabischen Aristotelikern beeinflußt sein. Einen directen Zusammenhang Davids mit Erigena hat man darin gefunden, daß ersterer ein Werk de divisionibus geschrieben

hat, was auf Erigenas de divisione naturae hinweisen soll, eine Frage, die ihre Erledigung nur im Anschluß an einen eingehenden Vergleich der beiderseitigen Lehren finden könnte. David bezeichnet Gott als principium materiale omnium rerum. Man müsse drei Principien annehmen, die Materie, den νοῦς und Gott; ersteres stehe in Beziehung zur Körperwelt, aus dem zweiten gehe die Seele hervor, das dritte habe seinen Bestand in den Ideen. Zwischen diesen dreien existire kein Unterschied, sie seien identisch, das Eine göttliche Wesen, nur verschieden bezogen auf die Körper-, Geister- und Ideenwelt. Wenn nun die mit Amalrich und David zusammenhängende Secte des heiligen Geistes dazu kam, alle durch die Kirche gegebenen Gnadenmittel, Taufe, Abendmahl und überhaupt den ganzen äußern Gottesdienst mit seinen Ceremonien zu verwerfen, so war das eine Folge der Ueberspannung des mystischen Gegensatzes von Fleisch und Geist, Aeußerem und Innerem, wie es auch eine alle Moral vernichtende Consequenz dieser pantheistischen Richtung war, wenn behauptet wurde, daß, da der heilige Geist gleich Gott und dieser in Allem sei, der Mensch nicht sündigen könne, der heilige Geist wirke Alles, der Mensch Nichts. Jene Idee von einem Zeitalter des heiligen Geistes, das auf das Reich Christi folgen werde, wie dieses dem Reiche des Vaters gefolgt sei, wo der heilige Geist allein die Menschen innerlich lenken werde, verdankte ihren Ursprung der prophetisch-apokalyptischen Richtung des Abtes Joachim von Floris, die von den Fraticellen und Begharden aufgenommen und zur Lehre des ewigen Evangeliums, als einer Verkündigung der Periode des heiligen Geistes, ausgebildet die weiteste Verbreitung fand. Die zahllosen Secten, die sich bildeten, je nachdem einzelne dieser Lehren mehr hervorgekehrt wurden und sich verschieden schattirten, und die unter den mannigfachsten Namen emportauchten, sind ein Beweis von der Macht und dem Einfluß jener mystisch-pantheistischen Speculation, die an Erigena anknüpfend in Amalrich und seinen Anhängern zu allen möglichen Verirrungen führte, und es kann deshalb nicht Wunder nehmen, wenn die im südlichen Frankreich mächtigen Ketzer, die man unter dem Gesammt-

namen der Albigenser begreift, ihre Irrlehren gerade an den Namen des Amalrich knüpften. Obgleich man gegen diese Ketzer mit unerhörter Grausamkeit verfuhr und Feuer und Schwert Jahre hindurch unausgesetzt unter ihnen wütheten, pflanzten sich doch ihre Anschauungen und Lehren im Geheimen fort, und es ist nicht unwahrscheinlich, daß der Vater der deuschen speculativen Mystik, Meister Eckhardt, von ihnen beeinflußt wurde. Vor den äußersten von diesen antikirchlichen Mystikern gezogenen Consequenzen, soweit sie besonders auf Antinomismus hinauslaufen, schützen ihn zwar sein frommer Sinn und sein tief religiöses Gemüth, aber auch ihn führen die Glut und die Kraft seines Denkens oft hinaus über die von der Kirche gezogenen Grenzen und lassen ihn weit abweichen von den biblisch-praktischen Tendenzen der romanischen Mystik. Seine Speculation, die sich mit der des Erigena mannigfach berührt, bewegt sich nicht selten in der gefährlichen Nähe eines jedes selbstständige Sein der Creatur vernichtenden Pantheismus oder geräth offen in denselben hinein. Wo er von dem Verhältniß Gottes zur Creatur spricht, äußert sich bei ihm, ähnlich wie bei Erigena, ein eigenthümliches Schwanken, ob er beide als eins setzen oder einen Unterschied zwischen ihnen festhalten soll. Er sagt (Ausgabe von Pfeiffer, Seite 199) swaz der mensche minnet, daz ist der mensche. Minnet er einen stein, er ist ein stein, minnet er einen menschen, er ist ein mensche, minnet er got — nû getar ich niht für baz gesprechen; wan sprêche ich, daz er got danne wêre, ir möchtet mich versteinen. Ebendaselbst Seite 325: Got hât alle dise welt geschaffen, niht daz alle crêatûre ûz göttlîchem wesen entsprungen sîn nâch nâtiurlîcher geburt als daz êwig wort des vaters, wan sô wêre diu crêatûre got, daz kein rechter sin empfâhen mac, sunder diu nâtûre der crêatûren verwirfet daz als ein unmügelich valsch dinc. Andrerseits aber läßt er Gott und die Creatur ganz zusammenfließen, sie sind eins. Alle crêatûre hânt kein wesen. Kêrte sich got abe einen ougenblick, sie würden ze nihte. Der al die welt nême mit gote, der enhête niht mê denne ob er got alleine hête (ibid. S. 136).

Uzer got enist niht wan niht alleine (ibid. Seite 321). Got hât alliu dinc in im in einer volmehtikeit, dar umbe suochet er niht ûzer ime selber (ibid.). Wir können von Gott nicht einmal sagen, daß er das höchste Wesen sei, denn dann würden wir außer ihm noch andere Wesen annehmen, er vielmehr allein ist „das" Wesen, er kann allein von sich sagen: Ich bin. Die Welt ruhte vor der Schöpfung als Idealwelt in Gott, ihre Einfachheit entfaltete sich in der Schöpfung zur Mannigfaltigkeit und Begrenztheit der einzelnen Dinge. Das Ziel aller Creatur ist, in die Einheit mit dem Absoluten, von dem sie ausgegangen, zurückzukehren, in die stille tünsternisse der verborgenen vaterschaft (Pfeiffer, S. 288), wider în gebildet ze werden in daz einveltige guot, daz got ist (ibid. Seite 91). Dazu ist die Selbstentäußerung nothwendig (der mensche sol lidig werden sîn selbes und aller dinge, ibid.), der Mensch soll auf seine Ichheit verzichten, alles Irdische abstreifen und sein ganzes Streben Gott widmen. (Swer alle creâtûren niht ze rugge stôzet, der vindet gotes niht.) Die wahre Vereinigung mit Gott kann indeß nur durch das Erkennen geschehen, das in unmittelbarer Intuition gipfelt. Bekantnisse ist ein gruntveste alles wesennes (ibid. Seite 84). Bekantnisse kumet von glîcheit. Want denne diu sêle hât eine mügelicheit alliu dinc zebekennende, dâ von geruowet si niemer, si enkome in daz erste bilde, dâ elliu dinc ein sint, unde dâ geruowet si, daz ist in gote. Wesen unde bekantnisse sint al ein. Dâ diu sêle în gebildet wirt in die êrsten lûterkeit — dâ bekennet man aller lûterlîchest, dâ nimet si daz wesen in ebenmêzekeit (ibid. Seite 99). In drei Erkenntnißstufen, der sinnlichen, vernünftigen und übervernünftigen steigt die Seele und mit ihr alle Dinge, die sie idealiter umfaßt, zu Gott hinan; der edelste Theil der Seele ist das fünkelîn, die Geistesflamme, die kein andres Streben kennt, als in das Absolute einzugehen, damit sie da sei, wo sie vor ihrer Erschaffung war. Und dieses Eingehen der Seele in Gott ist ein natürlicher Proceß. Got muoz von nâtûre in sich ziehen sîn glîch von sîns selbesheit, als die sunne ziuhet ûf daz wazzer

an sich. Dâ wirt diu sêle vereinet in der blôzen gotheit, daz si nimer mêr müge funden werden, als vil als ein tropfe wînes mitten in dem mer (ibid. Seite 467). Um aber ganz in Gott eingehen zu können, muß sie eine Verwandlung erfahren, denn swaz ze gote kumet, daz wirt verandert: swie snoede ez sî, bringen wir es ze gote, ez gêt sîn selbes abe (ibid. Seite 99). Sît got so snoediu dinc in sich verandert, waz wênent ir denne, daz er der sêle tüege, die er mit sîn selbes bilde gewirdiget hât? (ibid.). Die Seele kann in Gott nicht eingehen, si werde ê got alsô, als si got was, ê si geschaffen wurde (ibid. Seite 469.) So geht sie denn in Gott unter, sie wirfet sich in die wüsten gotheit, da noch werc noch bilde enist, daz si sich dâ verliese unde versenke in die wüestenunge, dâ si an ir selber ze nihte werde, daz si sich aller dinge alsô wêninc an neme, als si tête, dô si niht enwas. Sô ist si an ir selber tôt unde lebet in gote, unde swaz dâ tôt ist, daz wirt ze nihte. Alsô wirt diu sêle ze nihte, diu in der gotheit begraben wirt (ibid Seite 242). Aber trotzdem Eckhart hier das völlige Aufgehen der Seele in Gott ausspricht, kämpft er an andern Orten, ähnlich wie Erigena, gegen diesen Gedanken an und sucht beide vor gänzlicher Verschmelzung zu bewahren. Swenne der mensche sîn selbes zemâle lidig ist dur got und er niemande ist dan got alleine under dur niht enlebet dan dur got alleine, so ist er wêrlîche daz selbe von gnâden, daz got ist von nâtûre (ibid. Seite 185). Der Mensch wird also vergottet, aber dem göttlichen Wesen doch nicht völlig gleich, da wir das durch Gnade werden, was Gott von Natur ist. Dasselbe sagt Eckhart außer an andern Orten ibid. Seite 377: Got erhêbet die sêle über sich selber, daz si allez daz emphâhet von gnâden, daz got hât von nâtûre. Mit der Aufstellung dieses Unterschiedes einer Vergottung durch Gnade und eines natürlichen Gottseins glaubt Eckhart die Klippe vermieden zu haben, welcher der Mysticismus zuzusteuern pflegt.

Werfen wir einen Blick auf den kurz vorher dargelegten speculativen Mysticismus Erigenas, so leuchtet die Verwandt-

schaft der Anschauungen des letzteren mit den Hauptlinien des Systems des deutschen Mystikers ein, ohne daß damit ausgemacht wäre, daß Eckhart aus Erigena geschöpft hat; die beiderseitige Quelle kann sehr wohl der Areopagit sein, besonders da Erigenas in den Werken Eckharts keine Erwähnung geschieht. Das theoretische Interesse herrscht bei ihrem Mysticismus gleichmäßig vor, weshalb Erigena der deutschen Mystik näher steht, als der durch die Victoriner vertretenen.

Wissenschaftlich weiter gebildet wurde Eckharts Mysticismus von seiner zahlreichen Schule nicht; während der unbekannte Verfasser der „deutschen Theologie“ sich zu ähnlicher speculativer Kühnheit erhebt, suchen Tauler, Suso, Ruysbroek, Hermann von Fritzlar die Ideen ihres Meisters wieder zu biblischer Berechtigung zurückzuführen und ihrem Denken eine mehr praktische Richtung zu geben. Die herrlichsten, tiefsinnigsten Werke deutschen Geistes sind dessen Zeuge.

So sehen wir denn die glänzende Erscheinung Erigenas auf der Grenze zweier Zeitalter stehen, wie er die wissenschaftlichen Resultate der vorhergehenden Jahrhunderte in sich aufnimmt, sie umbildet und in die Zukunft weisend fruchtbare Keime legt, die die Folgezeit zu entwickeln und groß zu ziehen hatte. Tiefsinn und Scharfsinn, innige Frömmigkeit und begeistertes Streben nach Erkenntniß, ausgebreitete Gelehrsamkeit und speculative Kühnheit vereinigen sich gleichermaßen, um ihn zu einem der bedeutendsten und beachtenswerthesten Denker aller Zeiten zu machen und ihm eine Allseitigkeit zu verleihen, vermöge deren wir ihn am besten einem Nicolaus von Cusa als dem Schlußpunkt der Scholastik, wie Erigena der Ausgangspunkt war, vergleichen können. Bei frommer Unterwerfung unter die Autorität der Kirche lebt in ihm ein hohes Vertrauen in die Kraft der Vernunft, durch deren bald friedliches, bald gegensätzliches Nebeneinander die folgende Periode characterisirt wird; durch die Aufstellung seiner Forderung, mit Hülfe der Philosophie das kirchliche Dogma vor der Vernunft zu rechtfertigen, giebt er der ganzen Scholastik die Richtung an, in der sie ihr Denken üben und ihren Scharfsinn zeigen sollte, und vermacht ihr zugleich in seinem Werke de divisione na-

turae eine geistvolle Lösung der von ihm gestellten Aufgabe; die später sich scharf trennenden Ansichten über die Bedeutung der Universalien faßt er keimartig in sich zusammen; für die kirchliche Mystik sowohl als für die speculativ-pantheistische enthält er die Grundgedanken.

Seine Bedeutung für die Wissenschaft ist nicht überall gleichmäßig beurtheilt worden. Während ihm z. B. Ritter die Originalität fast abspricht und das ihm Eigenthümliche auf ein Minimum reducirt, betrachten ihn Andere nicht nur als den Ahnherrn der mittelalterlichen Scholastik und Mystik, sondern auch der neueren Philosophie, weil bis in die Neuzeit noch Niemand über seine Gedanken hinaus gegangen sei. Ob und wie weit das richtig ist, das nachzuweisen liegt außerhalb des Bereiches unserer Aufgabe. Aber die merkwürdigen Berührungspunkte mit fast allen bedeutenderen neueren Philosophen, mit Cartesius, Spinoza, Kant, Fichte, Schleiermacher, Schelling, Hegel, sind ein unleugbarer Beweis von der weittragenden Kraft und dauernden Geltung seiner Principien.